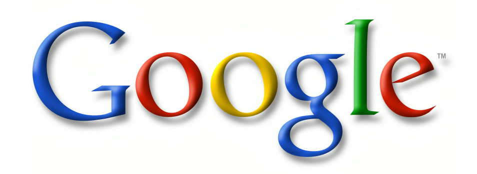
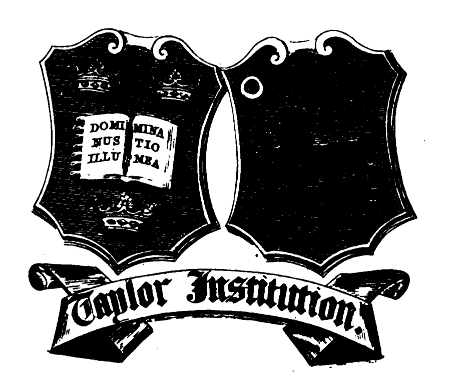





DOMI NUS ILLU MINA TIO MEA
Taylor Institution.



Versuch
einer
wissenschaftlichen Darstellung
der
Geschichte der neuern Philosophie.

Von

Dr. ***Johann Eduard Erdmann,***
ordentlichem Professor der Philosophie an der Universität Halle.

Dritten Bandes erste Abtheilung.

Leipzig
Fr. Chr. Wilh. Vogel.

1848.

Die Entwicklung der deutschen Speculation seit Kant.

Dargestellt

von

Dr. *Johann Eduard Erdmann,*
ordentlichem Professor der Philosophie an der Universität Halle.

Erster Theil.

Leipzig
Fr. Chr. Wilh. Vogel.
1848.

Vorwort.

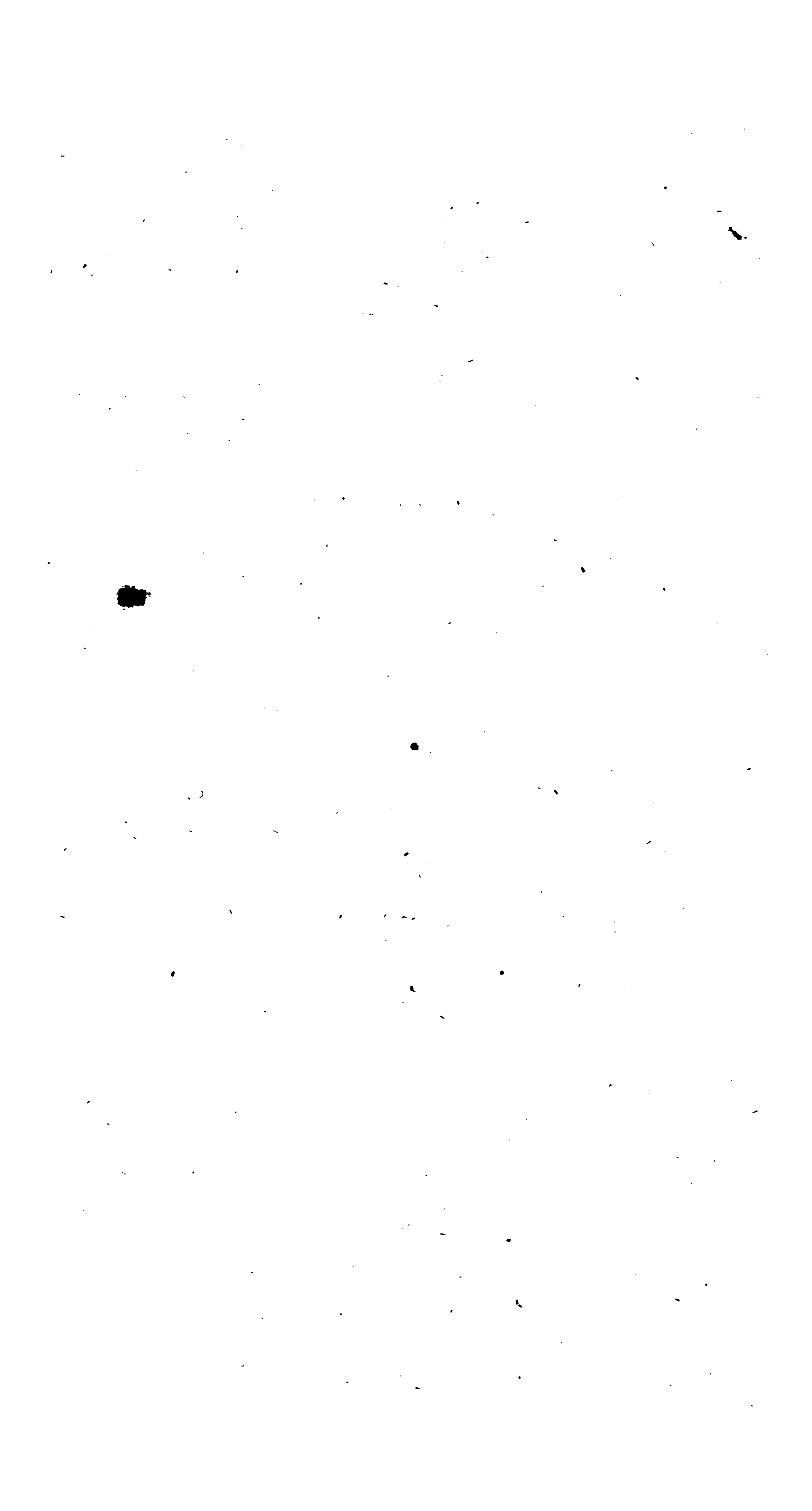
Ich übergebe dem lesenden Publicum, wenn es in dieser Zeit noch eines geben sollte, das an Arbeiten über Geschichte der Philosophie Geschmack findet, diese Darstellung der Entwicklung der deutschen Philosophie seit *Kant*. Obgleich ein Werk für sich, dient sie zugleich als Schluss meiner Geschichte der neuern Philosophie, dieser vor funfzehn Jahren begonnenen Arbeit, in deren ersten Bänden ich zwar eine Menge von Schwächen sehe, ohne aber ihre Grundanschauung heute für minder richtig zu halten als damals, wo ich als eben auftretender Schriftsteller die Einleitung schrieb. Vielmehr hat die genaue Betrachtung der Philosophie seit *Kant* Vieles bestätigt, was damals mehr divinirt ward. Ich habe in dieser Darstellung auf Einige wieder hingewiesen, die man, mehr als man sollte, vernach-

lässigt, und wünschte bei meinen Lesern die Einsicht zu bewirken, dass sehr Vieles, was man nach den meisten Darstellungen als einen gewaltigen Sprung ansieht, im ruhigen Fortgange gewonnen wurde. Vielleicht wird auch der Leser dieser Schrift manchmal davon überrascht werden, was bei seinen Vorarbeiten dazu, während der Lectüre der Zeitschriften und mehr vergessnen Werke des 18. Jahrhunderts, den Verfasser frappirte: dass eine Menge von Erscheinungen unsrer Tage, wenn in gar nichts Anderem, so schon darin ihren ephemeren Character zeigen, dass sie zu denen gehören, die schon einmal da waren. Der Druck des zweiten und letzten Theils beginnt sehr bald.

Halle, am 23. Juni 1848.

Erdmann.

Inhalt.



Einleitung.

§. 1.

Aufgabe der neusten Philosophie.

Die Aufgabe der neusten Zeit ist auch die der neusten Philosophie. Für die letztere ist sie eine dreifache. Die Einseitigkeiten, welche die Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts darbietet, sind zu vermeiden. Es ist zu verbinden, was die neuere Philosophie in ihrer ersten und zweiten Periode geworden war. Endlich ist der Gegensatz der antiken und mittelalterlichen Philosophie zu überwinden und geltend zu machen, was das Wahre in Beiden. Die Reihe der Systeme, welche diese Aufgabe zu lösen haben, wird begonnen durch eines, welches sich darin als das Epoche machende erweist, dass es von allen drei Aufgaben eine, wenn auch nicht ausreichende, Lösung gibt. Dies System ist der Kriticismus.

1. Die Nothwendigkeit eines philosophischen Systems (oder auch einer Reihe von philosophischen Systemen) ist eine doppelte. Einmal wird es postulirt und bedingt von dem Character der Zeit, in der es auftritt, zweitens erscheint es als das Product der vorausgegangnen Systeme. Das Erste, der Parallelismus mit den übrigen geschicht-

lichen Aufgaben, muss bei dem Beginn einer neuen Periode besonders hervorgehoben werden (vgl. Einleitung zum 1. Theil, §. 2.). Dass die neuste Zeit aber zu ihrer Aufgabe hat, Extreme zu vermitteln, dies möchte bei aller Gefahr, die es hat, zum *juste-milieu* gerechnet zu werden, kein Besonnener leugnen können; geht doch das Verlangen nach Garantien im Staat, der Wunsch nach einer Monarchie mit demokratischen Institutionen, das Rufen nach Betheiligung der Laien am Kirchenregiment u. s. w. nur auf ein solches Vermeiden von Einseitigkeiten. Ja selbst die Wuth, mit der einerseits die Reactionäre, andrerseits die Revolutionäre diese Behauptung bestreiten, zeigt, dass sie ihre Richtigkeit ahnden, und dass das längst ausgesprochne Wort, unsre Zeit sei eine reformatorische, richtig ist. Das Wort Reform aber enthält die entgegengesetzten Bestimmungen des Zurück- und des Vorwärtsgehns. Eine Periode welche, wie die unsre, eine abschliessende ist, muss auch eben so wohl auf das Erworbne zurücksehn, als es, zum neuen Keim für die Zukunft, künstlerisch formen. Die Philosophie als Spiegel und bewusste Anerkennung der Zeitaufgaben, wird diesen selben Character haben, und bis auf den gegenwärtigen Augenblick ist denn auch in dieser Periode kein System aufgetreten, welches nicht, indem es den vorhergehenden den Vorwurf der Einseitigkeit machte, bestätigt hätte, was eben ausgesprochen ward. Es muss entwickelt werden, welches die Extreme sind, welche die Philosophie unsrer Zeit vorgefunden hat, und durch die ihre Aufgabe bestimmt ist.

2. Unmittelbar geht der Philosophie unsrer Zeit voraus der Realismus und Idealismus des (17. und) 18. Jahrhunderts, die sich, jener zum französischen Materialismus, dieser zur deutschen Aufklärung, entwickelt hatten. Beide Richtungen sind der treue Spiegel jenes merkwürdigen Jahrhunderts mit seiner derben Sinnlichkeit und seiner

Philanthropie, die der heutigen Zeit romantisch-überspannt erscheint, jenes Jahrhunderts der platten Prosa und des höchsten Schwunges der Poesie, der Unnatur und der Natürlichkeit, der Moralität und der Verworfenheit, der Aufklärung und der Neigung für geheime Gesellschaften. Sie sind das Abbild der innern Widersprüche, an denen jenes reiche Jahrhundert laborirt. Es musste zwei entgegengesetzte Weltanschauungen hervorbringen, weil es in sich selbst dieser Widerspruch war. Von beiden nun stammt die neuere Philosophie ab, und wenn sie in dem Idealismus ihren Vater anerkennt, so muss sie in der realistischen Tendenz ihre Mutter ehren. Das von beiden überkommene Erbtheil ist ihr Besitz, den sie anzulegen hat. Sie wird daher im Sinne des erstern dem Geiste seine Spontaneität zu retten suchen müssen, wird im idealistischen Interesse das Erkennen als Activität zu fassen haben, sie wird in der Naturbetrachtung für die Teleologie einen Platz finden, wird rationalistisch dem Willen Autonomie zuschreiben und als seine höchste Aufgabe die (ideale) Vollkommenheit feststellen. Sie wird aber eben so die entgegengesetzte Behauptung anerkennen müssen, dass der Geist sich receptiv verhalte, sie wird die Natur-Erscheinungen mechanisch zu erklären versuchen, wird sensualistisch den natürlichen Trieben eine Gewalt einräumen, eudämonistisch die Glückseligkeit als Ziel des Handelns fassen müssen. Sie wird mit einem Wort einen Ideal-Realismus aufzustellen haben, wenn wir mit diesem Wort eine Ansicht bezeichnen, die den Gegensatz jener Beiden zu überwinden versucht. Sobald aber dies der Fall ist, so muss natürlich diese Philosophie einen ganz andern Character bekommen als der Realismus und Idealismus des 18. Jahrhunderts gehabt hatten. Diese nämlich waren sich ihres Gegensatzes bewusst, ja sie existirten nur in diesem Gegensatz. Ein Versuch sie wieder zu vereinigen, wird

daher die Philosophie einer Stufe wieder annähern, auf welcher sie in sofern Ideal-Realismus gewesen war, als der Gegensatz des Realismus und Idealismus noch gar nicht hervorgetreten war. Diese Annäherung ist nicht eine Rückkehr zur Vergangenheit, sondern unterscheidet sich von einer solchen wie wiederhergestellte Einheit von der blossen Indifferenz, d. h. man wird versuchen mit der Erfahrung von dem Gegensatz jener beiden Seiten bereichert, die Einheit derselben aufzustellen. Ist nun aber das Letztere, ohne jene Erfahrung, die Aufgabe der ersten Periode der neuern Philosophie gewesen, während die zweite über jenen Gegensatz nicht hinauskam, so wird also mit der Lösung der eben bemerkten Aufgabe zugleich die einer zweiten gegeben seyn. Nämlich:

3. Die Philosophie unsrer Zeit wird die Aufgabe haben, den Gegensatz zu vermitteln, welcher zwischen der Philosophie der ersten und zweiten Periode der neuern Zeit Statt findet. Fragen wir, worin der Gegensatz seinen Grund hat, in welchem alle Systeme der zweiten Periode, also die realistischen und idealistischen zu den Lehren der ersten Periode sich gestellt haben, so darin, dass sie individualistische waren, während die erste *Des Cartes-Spinozistische* Periode den Einzelwesen alle Wahrheit absprach, und daher ihren prägnantesten Ausdruck in einem sogenannten pantheistischen, d. h. Substanzialitäts-System gefunden hatte. So verschieden, ja so sehr entgegengesetzt die Monadenlehre eines *Leibnitz* von dem *Système de la nature* ist, darin sind sie doch einig mit einander, dass die Einzelwesen (dort die Monaden, hier die Körperatome) die wahren Substanzen sind, und wir haben gesehn, dass im Gegensatz gegen den Pantheismus der ersten Periode, der Realismus sowohl als der Idealismus, dort zum bewussten, hier zum unbewussten Vergöttern des Einzelwesens, d. h. zum Atheismus führte. In diesem Ge-

gensatz aber erweist sich sowohl die Philosophie der ersten Periode als auch die der zweiten wieder als wahre Philosophie, d. h. als Verständniss ihrer Zeit. In der That sprechen sie nämlich als ewige Wahrheit aus, was die Perioden, den sie entsprechen, als Maxime des Handelns fühlen und daher realisiren. Die neuere Zeit beginnt mit einer Negation alles Bestehenden, die als Protest dagegen bezeichnet werden konnte (1. Thl. 1. Bd. §. 10.). Dieser Protest, das Verwerfen dessen, was bis dahin gegolten hatte, ist in allen Gebieten nothwendig gewesen, damit in allen der Geist dazu kommen konnte, sich selbst eine Welt zu erbauen, in der er seine Befriedigung haben kann, ohne sich doch selbst zu verlieren. Wenn nun aber jener Protest nur als *conditio sine qua non* nothwendig ist, so ist es nur in Folge der eignen innern Dialektik, wenn in allen Sphären an die Protestation gegen das, was gegolten hat, sehr bald sich neue Bestimmungen schliessen hinsichtlich dessen was gelten soll. Darum ist es nicht etwa Inconsequenz, wenn die Kirchenreformatoren, — nachdem sie Alles, was die Kirche zur daseyenden römisch-katholischen Kirche macht, verworfen und so *tabulam rasam* gemacht haben, — aus den Trümmern des niedergerissnen Gebäudes sogleich ein neues bauen. Vielmehr ist es die innre (dialektisch nachzuweisende) Nothwendigkeit der Sache, welcher sie nachgegeben haben, wenn sich kaum ein Jahrzehend nach den ersten Protesten eine evangelische Orthodoxie ausgebildet hat. Wenn auch die Geltung des Dogma nur weil es geworden ist, aufgehört hat, und anstatt dessen nur gelten soll, was durch Schrift und Vernunft bewiesen ist, so gilt doch immer ein Dogma, an dessen Unantastbarkeit sie, ein *Luther* obenan, fest halten. Ganz analog zeigt sich dies in der Sphäre des Staats. Was bis dahin als das Heiligste gegolten, natürliche Pietät, Achtung vor der Kirche, Heiligkeit der alt-

hergebrachten Rechte wird als ungültig verworfen, — eine Protestation gegen Alles, was bis dahin respectirt war; aber augenblicklich ist eine neue Macht da, die Politik, die zuerst nur negativ (diabolisch) auf das Untergraben der alten Rechte ausgeht, dann aber möglich macht, dass statt ihrer das Recht in dem modernen Staat Realität bekomme, der nicht mehr Privilegien-(Rechte-)Staat ist, sondern Rechtsstaat. Eben so zeigt sich endlich in dem Verhältniss zwischen Kirche und Staat nur vorübergehend die Protestation gegen jedes Verhältniss, d. h. das Verlangen der völligen Trennung beider; unmittelbar schliesst sich daran das dem Fürsten zugestandne *jus reformandi*, die Vorstellung vom bischöflichen Recht des Staatsoberhauptes, wie sie in der lutherischen, namentlich aber der anglikanischen, Kirche ausgebildet wird. Die ganze Periode von dem Beginne der Kirchenreformation bis zum westphälischen Frieden wird man als die organisirende Periode bezeichnen können. Die drei Völker haben sich in diesem Organisiren so getheilt, dass die Deutschen die Organisation des Dogma, die Franzosen des Staates, die Engländer der Kirchenverfassung übernommen hatten. Fragt man aber nach dem Geist, in welchem organisirt wurde, so hat in allen drei Gebieten die Ansicht als maassgebend zu Grunde gelegen, dass der Einzelne dem Totalorganismus unterliege. Alle die Totalorganismen, denen der Einzelne unterworfen ist, sind von dem Geiste selbst geprüft oder gewollt und gemacht, der Geist aber, aus dem sie hervorgegangen sind, ist der Geist nur als der allgemeine, er als die Substanz der Gemeinde, des Staats u. s. w. Die zweite eben so wesentliche Bestimmung, dass der Geist sich in den Einzelnen bestätigt, ist nicht gehörig hervorgehoben. Darum erscheint das Organisiren in jener ersten Periode als einseitig, übertrieben. Die Orthodoxie des 16. und 17. Jahrhunderts ist starr, weil sie die

Biegsamkeit nicht hat, welche der individuellen Ueberzeugung nachgibt. *Luther* selbst will im Interesse für den „heiligen" Geist, wo sich der „Geist" der Einzelnen geltend machen will, demselben „über den Mund fahren", und es ist die starre Lehre von der buchstäblichen Inspiration, die sich bald in der lutherischen Kirche ausbildet, nur eine nothwendige Consequenz dieses Verfahrens. Eben so ist die von *Richelieu* vollendete absolute Monarchie, weil hier eben die Monarchie das Absolute ist, eine starre, inflexible; daher sehen nicht nur die *chevaliers*, denen er ihre Rechte nimmt, sondern Alle jenen grossen Politiker scheel an, denn jeder Einzelne fühlt sich beschränkt, sogar der Monarch, da der Staat nicht in ihm, als diesem, Subject geworden ist, sondern in dem König, der nicht stirbt. Das Wohl des Staates, bei dessen Erreichung nach dem Wohl keines Einzelnen gefragt wird, unterdrückt die Individuen, und lässt die Staatsmacht herb, unbarmherzig erscheinen. Eben so endlich hat das in England fixirte Verhältniss von Kirche und Staat, jene praktische Anticipation des später bei orthodoxen lutherischen Kirchenrechtslehrern ausgebildeten Territorialsystems, einen abstracten despotischen Character, wie er von jeher jeder Cäsaropapie eignete. — Eine Periode nun, welche in diesem Geiste organisirt, kann keine andre Philosophie zu ihrem Producte haben, als ein starres Substanzialitätssystem. Dieses spricht als ewiges Weltgesetz aus, was jene organisirenden Mächte als ihr Gesetz befolgen. So hat denn auch in jener Periode die Philosophie immer mehr die Substanzialität der Einzelwesen fallen lassen, bis sie endlich dazu kam, theoretisch zu begründen, dass jedes Einzelne nur ein substanzloser wechselnder Modus sey, dass wahre Realität nur der einen allgemeinen Substanz zukomme, und daraus die praktischen Folgerungen zu ziehn, dass von Freiheit des Einzelwesens nicht die Rede sey,

dass er gegen jede Totalität machtlos und also rechtlos sey, und dass der Staat (wie ihn *Hobbes* genannt hatte) ein Leviathan sey, der Alles verschlingen kann und also darf.

Je mehr aber die eine Seite mit Beeinträchtigung der andern geltend gemacht wird, desto mehr wird es nothwendig, dass auch die letztere zu ihrem Rechte komme, und so macht sich denn, sobald der Geist im einseitigen Hervorheben der substanziellen Allgemeinheit die höchsten Triumphe gefeiert hat, das entgegengesetzte Princip Luft. — In der Kirche war der Triumph der starren lutherischen Orthodoxie gefeiert, als die Concordienformel zu Stande gekommen und mit ihr ein wahres Spionirsystem gegen Krypto- und Phanero-Calvinismus herrschend geworden war. Selbst in der reformirten Kirche, welche nie zu einer so compacten Orthodoxie gelangen konnte, wie die lutherische, ist der Sieg der Gomaristen eine Annäherung an jenen Triumph gewesen. Jetzt aber schlägt es um. In Holland zeigen sich, durch viele Umstände begünstigt, zuerst Regungen gegen die festen dogmatischen Satzungen. In Frankreich gehn, abgeschreckt durch den Hass der beiden Confessionen viele der Gebildeten von der Toleranz zu einer Art von Skepticismus, ja zur völligen Freidenkerei über. Englands Deisten untergraben das Dogma, und lockern damit auf jede Weise das Band der kirchlichen Einheit. Endlich in Deutschland wird die Orthodoxie nicht nur durch die sogenannte Aufklärung, sondern eben so durch den Pietismus eines *Spener* u. A. untergraben — es war darum begreiflich, dass die Kursächsischen Orthodoxen ganz gleich gegen beide polemisirten —, indem die individuelle Ueberzeugung dort, die individuelle Frömmigkeit hier auf den Thron gesetzt wird. So tritt an die Stelle der compacten Kirchlichkeit, die Religiosität oder Irreligiosität der atomen Persönlichkeiten; die zweite Periode ist hinsichtlich des Dogma revolutionär, desor-

ganisirend; in ihr geht Alles in einzelne Atome auseinander. — Im Staat zeigt sich eine ähnliche Erscheinung. Die Monarchie war absolut, als in England eine grosse Königin, als in Frankreich ein grösserer Minister nur das Wohl der Monarchie zum Richtmaass nahm, dem jeder Egoismus (sogar der des Monarchen) weichen musste. Dies ändert sich dort, als Könige ihre Lieblinge mehr achten als das Wohl des Ganzen, hier als der egoistischste aller Könige zu herrschen beginnt, jener Monarch, der sich an die Stelle vom Staat setzt und sagen kann Frankreich ist schläfrig u. s. w. Dies Beispiel, das der „grosse" König gibt, bleibt nicht ohne Nachahmung; auf Thronen, wie in den niedern Ständen bildet sich jener Alles zerbröckelnde Egoismus aus, der alle substanzielle Sittlichkeit untergräbt, der sie höchstens heuchelt, um seine particularen Zwecke zu erreichen. Nach dem Ganzen wird nicht gefragt, jeder denkt nur an sich, den „*après nous le déluge!*" Das 18. Jahrhundert ist eine Periode der politischen Desorganisation, in der Alles in Atome auseinandergeht. — Endlich ganz dieselbe Veränderung zeigt sich im Verhältniss des Staates zur Kirche. Die vorige Periode hatte eine Staatskirche im extremsten, fast byzantinischen Sinne geschaffen, die auf territorialistischer Ansicht beruhende Consistorialverfassung der Lutheraner, die durch den Supremats-Eid gesicherte anglikanische Kirchenverfassung, sie zeigen, dass die Lehren: *cujus regio ejus religio*, oder die von dem unbedingten Gehorsam, stillschweigende Voraussetzungen bei dieser Organisation gewesen waren. Sobald aber die äussersten Consequenzen daraus gezogen waren, schlägt die Sache um. In England treten die Presbyterianer, mehr noch die Independenten, in den Vordergrund. Wenn auch der tumultuarische Versuch den Staat den einzelnen Gemeinden zu unterwerfen nur vorübergehend ist, so ist dagegen (wenigstens in einem Theil des alten

und in dem ganzen neuen England) als bleibendes Resultat die Trennung von Kirche und Staat zum Vorschein gekommen, so dass den einzelnen Gemeinden Alles überlassen bleibt. Auch in Deutschland weisen manche Erscheinungen, z. B. die Stiftung der Brüdergemeinde, auf eine ähnliche Tendenz. Also auch hier zeigt diese Periode, dass sie zu zerreissen sucht, was die erste gebunden hat, dass sie atomisirend, desorganisirend wirkt. — In einer solchen Periode nun kann Niemand in einer Philosophie, welche etwa behaupten wollte, das Individuelle habe gar keinen Werth, Wahrheit sehn. Vielmehr werden das Geheimniss der ganzen Welt aussprechen, d. h. Philosophen seyn, nur die welche im Gegensatz gegen die Philosophie der ersten Periode als allgemeines Weltgesetz aussprechen, dass das Individuelle das wahrhaft Seyende ist. Die zweite Periode konnte daher nur individualistische Systeme hervorbringen, welche je weiter sie sich entwickeln, um so mehr dem Allgemeinen, dem *Spinoza* alle Substanzialität zugeschrieben, sie absprechen. Sowohl der englisch-französische Empirismus als auch die von *Leibnitz* begonnene idealistische Richtung laufen auf Lehren hinaus, die entweder geradezu Gott leugnen, oder minder consequent nur das Positive in der Religion bestreiten (als bliebe dort noch etwas Andres als reine Negation), welche in praktischer Hinsicht wie die ganze Periode auf Egoismus hinauslaufen, nur dass der Materialismus in dem Sinnengenuss, die deutsche Aufklärung in dem Anschaun der eignen Vortrefflichkeit die Befriedigung findet. Dort schwelgt der Mensch, weil er sich als Materielles, als das Höchste ansieht, hier bewundert er sich, weil er ein vorurtheilsloser praktischer Weltweiser ist. Bei beiden aber geht doch Nichts über den Weisen. —

Wäre der Geist, der in der ganzen neuern Zeit die Aufgabe hat, sich als alle Wirklichkeit zu erfahren oder

die Wirklichkeit als seine zu erfassen, subjectlose Substanzialität, oder wäre er substanzloses Einzelwesen, so wäre in der ersten oder zweiten Periode seine Aufgabe gelöst. Da er aber vielmehr die Substanz ist, welche sich in den Einzelwesen als concrete Subjectivität bethätigt, so wird seine Aufgabe erst dort gelöst seyn, wo er der Geist einer Totalität (Gemeinde, Staat) ist, und zugleich die Einzelnen gewähren lässt. Die beiden Momente, welche sich dort isolirt hatten zu vereinigen, ist die Aufgabe der Periode, die weil sie als aufgehoben in sich enthält, was die organisirende und desorganisirende einseitig geltend gemacht hatten, als die reorganisirende bezeichnet werden kann. Sie ist es, von der *sub* 1. gesagt wurde, sie habe die Extreme zu vermitteln. Dieser Reorganisationsprocess beginnt im Staat mit dem amerikanischen Freiheitskriege und der französischen Revolution. Mit Unrecht sieht man in dieser einen Auflösungsprocess. Vielmehr war dieser vorausgegangen, und sie ist einem Granulationsprocess zu vergleichen, der mit Ueberwucherung, nicht mit Decrepitität, begleitet ist. Die schnell auf einander folgenden Verfassungen zeigen eine solche Fülle von organisirender Kraft, dass es zu begreifen ist, warum gerade die Bedeutendsten in allen Ländern in ihr die Aera einer neuen und bessern Zukunft erblickten. (Bei so weit vorgeschrittner Desorganisation waren kaustische Mittel nicht zu vermeiden. Die in Frankreich angewandt worden, sind es übrigens kaum mehr gewesen, als welche auf friedlichem Wege in andern Staaten applicirt wurden. Man kann es dreist behaupten, dass in Preussen in sechs Jahren [1805—1811] grössere Veränderungen vorgegangen sind, als in den ersten sechs Jahren der französischen Revolution.) Mit ihr beginnt die politische Reorganisation, in der die Zeit noch jetzt begriffen ist, und deren Ziel nach dem Ausdruck der Einen der Staat der Restauration,

nach dem der Andern die Monarchie mit demokratischen Institutionen ist, d. h. ein wahrhaft freies Staatsleben, in welchem die Souverainetät des Staates angeschaut wird in der Person des Königs, der nicht stirbt, diese Souverainetät aber die Einzelrechte nicht kränkt, indem dem Einzelnen die Möglichkeit gegeben ist, sich an dem Staatsleben zu betheiligen. Die Absolutheit des Staates mit der Absolutheit der persönlichen Freiheit zu versöhnen, ist die Aufgabe, an deren Lösung die Zeit arbeitet. — In der Kirche ist zwar eine so entscheidende Krise wie in dem Staatsleben nicht eingetreten, doch auch in dieser ist die reorganisirende Thätigkeit nicht zu verkennen. Die ersten Regungen derselben zeigen sich am Ende des vorigen und Anfange dieses Jahrhunderts in jener Art unsichtbarer Kirche ohne Bekenntniss, die durch ein gemeinsames sentimental-romantisches religiöses Gefühl beseelt, manche ihrer Eingeweihten dem Katholicismus zugeführt hat. Sie zeigen sich viel entschiedner in dem nach dem Befreiungskriege hervortretenden Interesse für religiöses, namentlich aber kirchliches Leben, und kirchliche Organisation. Dieses Interesse endlich, welches einige Jahrzehnde vorher den (*Wöllner'schen*) Versuch erzeugt hatte, die alte Orthodoxie wieder ins Leben zu rufen, lässt itzt ein Unternehmen hervortreten, welches in sofern mit Recht als Product der Aufklärung bezeichnet werden kann, als es die Früchte der Aufklärung nicht ignorirt, und eben deshalb nicht reactionär wird, sondern Neues, Besseres zu schaffen sucht. Dies ist die Union, durch welche, indem das beweglichere (reformirte) mit dem starrern (lutherischen) Elemente verbunden wird, beiden Confessionen geholfen wird. Ein Symbol von solcher Starrheit wie die Concordienformel wird dadurch ausser Kraft gesetzt, und die lutherische Orthodoxie beweglicher, dabei ist aber nicht der Sinn, dass überhaupt ein jedes bestimmtes Bekenntniss verschwinde, daher sind

durch die Union die Reformirten zu einer grössern dogmatischen Bestimmtheit gekommen. Die Zeit arbeitet noch daran, die Union consequent durchzuführen, und ob dies Ziel der Gährung ein neues oder der Anschluss an eines der alten Symbole seyn wird, hat die Zukunft zu lehren. Genug man sieht in diesem Gebiet das Verlangen nach einem kirchlichen Bekenntniss und möglich grösster individueller Freiheit, welches — mag die Zeit auch bis jetzt nur ein trübes Gemisch gegeben haben, anstatt wahrer Einheit — in diesem Gebiet ein Gegenbild ist zu dem nach einem Staat im Sinne der Restauration (nicht der Reaction). Unsre Zeit will das 16. und 17. Jahrhundert beerben und den Gewinn des 18ten nicht aufopfern. — Parallel dem Bemerkten gehn die Bestrebungen hinsichtlich des Verhältnisses von Staat und Kirche. Nicht nur England bietet die Extreme einer Staatskirche, die die Eigenthümlichkeit erdrückt, und der independenten Gemeinden, sondern auch in Deutschland suchen entgegengesetzte Parteien theoretisch und praktisch früher dagewesene Zustände hervorzurufen. Auch hier hat die Union zur Lösung der Widersprüche den Anfang gemacht. Die reformirte Anschauung neigt nicht nur zur Lockerung der dogmatischen Bestimmtheit, sondern eben so zum Isoliren der einzelnen Gemeinden, wie denn aus ihr der Independentismus hervorgegangen ist und sie andrerseits von jeher die Presbyterial-Verfassung zu der ihren gehabt hat. Der lutherischen Auffassung entspross schon früh eine compacte Orthodoxie und eben so die auf territorialistischer Basis ruhende Herrschaft der vom Staat ernannten Consistorien, eine Verfassung, die (wenigstens in der Theorie) oft bis zur Cäsaropapie führte. Die Union hat die Aufgabe gestellt, hier Entgegengesetztes zu einen. Dass diese Aufgabe noch nicht vollständig gelöst ist, zeigt das laute Verlangen nach Presbyterien im Gegensatz gegen die

Consistorialverfassung, und die gleichzeitig hervortretende Furcht vor Allem, was an Presbyterien und an Theilnahme der Laien am Kirchenregiment erinnert. Dass ihre Lösung aber begonnen hat, dafür spricht das Gefühl, welches die Besonnenern beseelt, dass es sich darum handle, die Consistorial- und Presbyterial-Verfassung zugleich auszubilden. — Die Philosophie dieser Periode wird diesen selben reorganisirenden Character zeigen, indem sie, was das Bewusstseyn der organisirenden Periode gewesen war, mit dem vereinigt, was die desorganisirende als ihre Weltanschauung ausgesprochen hatte. Sie wird daher weder wie jene die Subjectivität an der Substanzialität, die Einzelheit an der Allgemeinheit zu Grunde gehn lassen, noch wie diese alle substanziellen Bestimmungen zu subjectiven verflüchtigen. Führte jene Einseitigkeit zum Pantheismus, diese zum Atheismus, so wird die neuste Philosophie beide zu vermeiden haben, damit freilich sich in die Gefahr begeben, von Solchen, die sie nicht begreifen, beider bezüchtigt zu werden. Die erste Periode musste ein starres Nothwendigkeitssystem haben, welches so weit ging, jeden Zweck zu leugnen, der zweiten entsprach eine Lehre, die teleologisch ist und von der Vertheidigung der Teleologie übergeht zur Zufälligkeit und Willkühr. Die dritte wird Systeme hervorbringen, in welchen der Versuch gemacht wird, die Nothwendigkeit und die Willkühr durch Aufstellen einer wahren Freiheitslehre zu vermitteln. Natürlich muss jener diametrale Gegensatz in der metaphysischen Grundlage einen gleichen im praktischen Theil der Philosophie zur Folge haben. Das Substanzialitätssystem kennt nur ein Seyn und ein Müssen, aber kein Sollen. Es folgt daraus, dass nur Beschreibungen des menschlichen Handelns, keine Vorschriften dafür gegeben werden. Eben so, dass eine Moral im Gegensatz gegen die Rechtslehre nicht möglich ist, vielmehr durch die Unterordnung des Subjects

nur die allgemeinen Mächte (Staat u. s. w.) entscheiden sollen, was Recht sey. Anders gestaltet sich die Sache bei der individualistischen Ansicht. Die imperatorische Form und die damit zusammenhängende Pflichtenlehre, eine atomistische Ansicht vom Staat, die denselben als das Resultat des persönlichen Eigennutzes, oder des Strebens nach individueller Vollkommenheit ansieht, sind hier natürliche Folgerungen aus der Grundanschauung. Die Aufgabe wird itzt seyn, eine Moral und eine Politik zu geben, neben dem zwingenden Recht, das unantastbare Gebiet der Gesinnung zu sichern, neben dem, was da ist, was seyn soll der Betrachtung zu unterwerfen.

4. Mit der Vermittlung aber des zuletzt betrachteten Gegensatzes wird zugleich eine dritte Aufgabe gelöst. In der That nämlich ist der Geist, welcher in der ersten Periode der neuern Zeit herrscht, nur eine Erneurung des vorchristlichen Geistes, eben wie der, welcher sich in der zweiten Periode geltend macht, in einer höhern Potenz den Geist des Mittelalters darstellt. Das Alterthum nämlich, mag man nun die orientalische, mag man die klassische Welt ins Auge fassen, zeigt uns den Einzelnen ganz absorbirt von den substanziellen Mächten, den er angehört. Bei dem schneidenden Gegensatz, welchen der griechische und jüdische Geist bildet, verlangt doch jener sowohl als dieser, dass der Einzelne sich als substanzloses Accidens dort der Natur und des Staates, hier des von Jehovah auserwählten Volkes erkenne. (Eine ähnliche Stellung hat das Individuum in andern Formen des Orientalismus.) Die aus innerm Drange hervorgegangne Verschmelzung jener Extreme im hellenistischen Geiste, zu welcher die durch äussern Zwang hervorgebrachte Vermischung aller Nationalitäten unter der Römerherrschaft kommt, bildet die Brücke zu dem Geiste des Mittelalters. Dieser ist dem Geist des Alterthums diametral entgegengesetzt. Er verlangt, dass das

Subject in sich gehe, und in dieser Vertiefung in sich selbst die Befriedigung finde, welche es im Alterthum in der Hingabe an jene substanziellen Mächte fand. Darum ist es erklärlich, ja nothwendig, dass dieser neue Geist zuerst sich negativ gegen alles das verhält, was aus dem alten hervorgegangen war. Darum stellt die christliche Religion, deren Eintritt den Geburtstag jenes neuen Geistes bezeichnet, Forderungen auf, die so sehr mit dem Geist des Alterthums streiten, dass einer der Edelsten unter den Alten den Christen das *odium generis humani* vorwerfen konnte. Im entschiedensten Gegensatz gegen das, was das orientalische und klassische Alterthum als die höchsten Forderungen angesehn hatte, wird jetzt vom Menschen verlangt, er solle sich von der Natur losmachen, solle sich von Familienbanden und Familienpietät befreien, solle mit einem Wort der Welt nicht angehören, sondern vielmehr sie hassen, alles dies um des Himmelreichs willen, welches Himmelreich er findet und dem er angehört, indem er eben in sich geht. Dieser dem antiken ganz entgegengesetzte Geist beherrscht nun die erste Periode der vom Christenthum beseelten Zeit, das Mittelalter. Der neue Geist, wie er in der ursprünglichen Christengemeinde sich bethätigt, stellt alle Einzelnen gleich, indem er die Unterschiede des Herrn und Knechts u. s. w. negirt, Unterschiede, die für die Gemeinde als solche nicht existiren. Ohne diese Unterschiede aber gibt es keine politische Gliederung, d. h. keinen Staat. Daher kommt es, dass der Geist des Mittelalters, welcher eben die Gemeinde als die allein berechtigte Realität geltend machen will, dass er nur den Staat untergraben, ja zerstören konnte, nicht aber einen eigentlichen Staat hervorbringen. Der Trieb nach individueller Freiheit, der die Einzelnen (Corporationen, Städte, Individuen) beseelt, lässt es dazu nicht kommen, und das Poetische des Mittelalters besteht

zum grossen Theil darin, dass es von der **Uniform**, dieser Negation der Individualität, ohne welche der moderne Staat nicht bestehen kann, auch nicht die geringste Spur zeigt. Das Alterthum und das Mittelalter zeigen uns daher den Menschen, jenes wie er seine Aufgabe darein setzt, der Welt, d. h. der Natur und dem Staate, anzugehören, dieses wie er darnach trachtet, zu einer übernatürlichen Reinheit, zu einer unweltlichen Heiligkeit sich zu erheben. Jenes hat einen Staat, aber keine Kirche, denn das Recht der subjectiven Innerlichkeit ist noch nicht ein objectiv anerkanntes, dieses hat eine Kirche, aber keinen Staat, denn sie hat Alles verschlungen und wird als allein berechtigt gewusst.

Dieser selbe Gegensatz muss sich nun begreiflicher Weise auch in der Philosophie beider Zeitalter zeigen. Dem antiken Geist entsprach eine Philosophie, welche in ihren Haupttheilen Physik und Politik war. Beide haben in der Philosophie des Mittelalters keinen Platz. Dagegen tritt hier eine andre philosophische Disciplin hervor, von der das eigentliche Alterthum, d. h. die Zeit vor dem Eintritt des Christenthums, nichts wusste und nichts wissen konnte, die Religionsphilosophie oder Theologie. Darum ist die antike Philosophie Weltweisheit, die mittelalterliche Gottesweisheit, jene hat unter ihren Heroen Physiker, Staatsmänner und Fürsten-Erzieher aufzuweisen, diese wird besonders durch Kleriker repräsentirt. Diese Verschiedenheit ist characteristisch, und nothwendig. Nur die christliche Religion verlangt nämlich von ihren Anhängern ein Ueberzeugtseyn von ewigen Wahrheiten. Die Form des religiösen Bewusstseyns ist also hier das freie Denken, wenn auch nur in Weise der Erfahrung. Anders in den vorchristlichen Religionen. In den mythischen Religionen ist die Form des religiösen Bewusstseyns die Phantasie, wer darum sich zum **Denken** des Göttlichen erhebt, tritt

eo ipso in ein negatives Verhältniss zum religiösen Bewusstseyn. Die antike Philosophie muss deswegen antireligiös, irreligiös, d. h. gegen die Volksreligion gerichtet seyn, und die dieser anhängen haben nicht Unrecht, wenn sie die Philosophen Atheisten nennen. Die Nothwendigkeit eines solchen negativen Verhältnisses findet in der christlichen Religion nicht Statt. Auch die religiöse Erfahrung ist schon Denken des absoluten Inhaltes, ein Versuch denselben dem speculativen Denken zu vindiciren, braucht deswegen noch nicht ohne Weiteres sich in Widerspruch zu setzen mit dem religiösen Bewusstseyn, und eine Speculation, die mit der Volksreligion übereinstimmt, ist hier möglich. Aber noch mehr, sie wird im Mittelalter sogar nothwendig; da dem mittelalterlichen Geist die Gemeinde das höchste war, so wird er an der Ueberzeugung der Gemeinde mehr oder minder einen Maasstab haben, mit welchem er die Speculation vergleicht. Der antireligiösen Weltweisheit des Alterthums steht eine Philosophie gegenüber, die sich der Tradition der Gemeinde sklavisch unterwirft. (Diese kirchliche Philosophie ist dort Philosophie, weil der Geist jener Zeit kirchlich war; heute wäre sie es nicht mehr.) Dagegen aber verschmäht die mittelalterliche Philosophie diejenige Autorität, an der sich bewusst oder unbewusst die antike Speculation immer orientirte, die Autorität der Natur. Bei dem Gegensatz, in welchen der mittelalterliche Geist Natur und Gnade stellt, die der Welt und dem Himmelreich entsprechen, kann er nur als verlorne Kinder (Zauberer, Teufelsbanner, Ketzer) die ansehn, die, voreilig weil ihre Zeit noch nicht gekommen, den heidnischen, naturliebenden Geist wieder zu beleben versuchen. — Wie die mittelalterliche Philosophie keine Physik hat, dafür aber eine Theologie, so auch keine Politik, statt dessen aber eine Moral, d. h. sie sieht die Verwirklichung der ethischen Idee nicht so-

wohl in den Totalitäten der sittlichen Welt, als vielmehr in den einzelnen Individuen. Sie schliesst sich darum, wo sie vom Alterthum Etwas entlehnt, trotz ihrer Abhängigkeit vom *Aristoteles*, in ihren ethischen Lehren nicht sowohl an diesen als an die Stoiker, d. h. an solche Philosophen, die auf der Schwelle der antiken Anschauung stehn, und die in ihren Schilderungen des Weisen dem individualisirenden Sinn des Mittelalters mehr verwandt sind. Was dann endlich den Inhalt ihrer Moral betrifft, so tritt an die Stelle der Tugendlehre, welche das Ethische als ein Seyn auffasst, die Abhandlung von Pflichten mit ihrem transscendenten Sollen, an die Stelle des sittlichen Organismus das Gewissen, die Stimme der religiösen Subjectivität, und es fragt sich, ob vor diesem gerechtfertigt werden kann, wenn der Mensch in sittliche Gemeinschaften tritt, ganz wie schon die Stoiker gefragt hatten, ob der Weise auch Gatte, Bürger u. dgl. seyn dürfe?

Andere Aufgaben und einen andern Character hat die Zeit, die im Unterschiede von der antiken und mittelalterlichen als die moderne bezeichnet werden kann. Der moderne Geist, indem er festzuhalten hat, was er vom Geist des Alterthums und des Mittelalters überkommen, muss sich eben deshalb in Gegensatz gegen jeden der beiden setzen. Zunächst gegen seinen unmittelbaren Vorgänger, den mittelalterlichen Geist. Hatte dieser auf eine abstracte Weise sich von der Welt abgewandt und am Ende wider Wissen und Wollen das Loos aller Abstraction erfahren, dass er sich selbst verweltlichte, selbst in der Sphäre, welche die von der Welt am Meisten abgewandte seyn sollte, der Kirche, — so hat der moderne Geist das Bewusstseyn, dass er einer Welt bedürfe, und will also weltlich seyn. Er will z. B. einen Staat. Weiter aber beseelt ihn auch nicht mehr der Abscheu gegen die Natur, welcher das Mittelalter dahin brachte, eben indem es eine überna-

türliche Heiligkeit anstrebte, dem Sinnlichen und bloss Natürlichen zu unterliegen, sondern er weiss sich mit der Natur befreundet, mit ihr in Eintracht, und achtet sie als ihm verwandt. Alle Erscheinungen der neuern Zeit bis zur heidnischen Staats- und Fleischvergötterung beweisen diesen Drang des modernen Geistes. — Ganz eben so aber steht er dem Geiste des Alterthums gegenüber. Von dem naiven Hinnehmen dessen was ist, ist hier nicht mehr die Rede. Dem Geist gilt nur er selbst und was aus ihm selbst stammt. Darum befriedigt ihn nicht ein Staat, der nur auf die Sitte der Väter sich stützt, sondern er will einen, in dem er seinen eignen Willen repräsentirt findet, darum beruhigt er sich nicht dabei, dass die Natur freigebig sich ihm offenbart, sondern er zwängt sie in unnatürliche (künstliche) Lagen, in denen sie ihm auf seine Fragen antworten muss. Kurz der moderne will nur gelten lassen, was er als vom Geist erzeugt weiss, daher sein kritisches Verhalten; er ist weltlich gesinnt wie der Geist des Alterthums, aber seine Welt ist eine ideale, wie die jenseitige Welt des Mittelalters. Wer auf dem Standpunkt des letztern steht, wird ihm deshalb Paganismus vorwerfen; wer sich auf den Standpunkt des Alterthums stellte, dem würde er als transscendent, mittelalterlich-romantisch erscheinen. Er ist keins von beiden, eben weil er Beides, oder besser gesagt, über Beidem ist. — Diese selbe Stellung muss nun im Gegensatz gegen die alte und mittelalterliche die Philosophie einnehmen, in welcher der moderne Geist die seinige erkennen soll. Mit einer Philosophie, welche wie die antike für Religionsphilosophie und Moral keinen Platz hat, wird er sich nicht mehr befriedigen; beide müssen, denn dies hat er vom Mittelalter gelernt, in dem vollständigen System ihre Stelle finden. Eben so wenig aber wird er zufrieden seyn mit einem System, welches keine Physik gäbe oder keine Po-

litik. Er ist in dieser Hinsicht naturalistisch wie das Alterthum, und hält den Staat so hoch wie dieses. Obgleich der Ausdruck schief ist, dass die moderne Philosophie den Naturalismus und die Scholastik zu vereinigen habe — denn diese Namen sind nur passend, so lange sie Unvereinbares bezeichnen — so kann doch unter diesem Ausdruck das ganz Richtige gemeint seyn, dass sie den einseitigen Character beider, der sie eben unvereinbar macht, zu überwinden, und was in beiden ewig wahr ist, festzuhalten habe. Auch hier wäre es übrigens erklärlich wenn ein System, welches diese Aufgabe löste, je nachdem der Beurtheiler der einen oder andern Einseitigkeit näher steht, verschiedne verdammende Epitheta erhielte. (Ist doch *Hegel* z. B. ganz gleichzeitig Naturalist und Scholastiker gescholten.) —

Die Philosophie der modernen Zeit, die neuere Philosophie, hat nun die zuletzt entwickelte Aufgabe auch in den beiden bisher von uns dargestellten Perioden zu lösen angefangen, aber dieser Anfang hat nur darin bestanden, dass sie die Lösung vorbereitete. Zu diesem Ende hat sie die beiden zu vereinenden Momente in einer neuen Gestalt, in der sie eben einer Vereinigung zugänglicher wurden, für sich hervortreten lassen: die erste Periode (die *Des Cartes-Spinozistische*) hat im entschiedensten Gegensatz gegen die Scholastik wiederum eine Weltweisheit gegeben; ihr würdigster Repräsentant stammt sogar aus einem Volk, das sich dem Einfluss des christlichen Geistes entzogen hat. Im Sinne des Alterthums wird das Individuum dem Ganzen geopfert und zwar mit Bewusstseyn ausgesprochen, es sey gar nicht; eine Ethik als Moral fehlt, dagegen wird eine Physik der Sitten als die eigentliche Aufgabe bestimmt und dem gemäss mit Bewusstseyn alles Sollen geleugnet, endlich wird hier, in wunderbarer Uebereinstimmung mit *Jordano*, jenem Meteor am philosophi-

schen Himmel des scheidenden Mittelalters, der in seiner Naturbegeisterung ein Heide seyn wollte, Gott als *natura naturans* bezeichnet oder *Deus* und *natura* durch *sive* verbunden. Die hyperphysische Theologie hat keinen Platz mehr, nur dem praktischen Gebiet wird die Religion gelassen.

Im Gegensatz gegen jene erste Periode bietet die zweite eine Verjüngung des Geistes dar, welcher, wie gezeigt wurde, alles in Individualitäten zu zersplittern drohte. Aber auch hier wird, was dort nur dunkler Drang war, als metaphysische Wahrheit ausgesprochen: nur das Einzelne ist. Selbst historisch liessen sich Anknüpfungspunkte an scholastische Lehren nachweisen: die ganz scholastischen Untersuchungen über die Realität der Allgemeinbegriffe bringen einen *Locke*, einen *Berkeley* zu einem grossen Theil ihrer Resultate, der Eifer für die Nominalisten, das Interesse für das *principium individui* verlässt *Leibnitz* auch in seinen reifern Tagen nicht. Dies aber ist das Geringste. Viel wichtiger ist die Richtung der ganzen Speculation auf das Einzelne. Daher im Geistigen die Untersuchungen über den Ursprung der Ideen, über psychologische Zustände, daher im Ethischen das Verwiegen des Moralischen und die immer mehr um sich greifende Ansicht, dass Ehe, Staat, durch Verträge entstanden seyen, daher im Physikalischen dieselbe Neigung zum Atomismus u. s. w. Ganz das Gegenbild zu dem Geist, der diese ganze Zeit beherrscht, die den Pantheismus nicht fassen kann, den Atheismus aber mit dem Ehrentitel der Philosophie belohnt.

Es konnte darum oben (p. 15) mit Recht gesagt werden, dass in den beiden abgelaufnen Perioden der neuern Philosophie verjüngte Gestalten der Geister zu erkennen seyen, welche die antike und mittelalterliche Philosophie beherrscht hatten. Indem die neuste Zeit die beiden

vorhergegangnen Perioden der modernen Zeit beerbt, überkommt sie damit die angehäuften Schätze des Alterthums und Mittelalters, freilich nicht mehr als rohe Barren, sondern verarbeitet. Eben so wird ihre Philosophie, der eigentliche Schlusspunkt der modernen Philosophie, indem sie *Spinoza* und *Leibnitz* in sich aufnimmt, mit ihnen und in ihnen den Naturalismus und die Scholastik in sich aufnehmen.

5. Jedes System, welches der neusten Zeit angehört, wird, soll ihm anders eine Bedeutung zugeschrieben werden, zur Lösung dieser drei Aufgaben beitragen müssen, sey es nun dass es sie alle, sey es dass es mindestens eine derselben ihrer Lösung näher führt. Das System, dem diese am Meisten gelungen ist, wird als die Krone der Entwicklung der neusten und eben deshalb der modernen Philosophie überhaupt angesehn werden, mit ihm unsre Darstellung schliessen dürfen. Wäre dieses System zugleich das erste, in welchem sich der Geist der neusten Zeit ausspricht, so müsste sich unsre Darstellung darauf beschränken, es darzustellen, alle darauf folgenden gäben ja nur, was jenes schon besser enthielte. So aber ist es nicht, vielmehr entwickelt sich die neuste Philosophie so, dass eine Reihe von Systemen, theils eines das andre begründend, theils sich wiederlegend und ergänzend, der vollständigen Lösung immer mehr entgegenführen. Ein System aber erweist sich darin als das Epoche machende, dass es, das Erste in der Reihe, bereits alle drei Aufgaben zu lösen versucht; und dadurch zeigt, dass es die Aufgabe der Zeit vollständig wenigstens geahndet hat. Wenn nun gleich die Erscheinung, dass nach diesem System, ja auf der Grundlage die es gelegt, alle die Momente, deren Vereinigung es versuchte, gegen einander wieder frei werden, so dass sich ein einseitiger Realismus und Idealismus auf der Basis jener Lehre, eben so

ein einseitiger Substanzialismus und Individualismus, endlich sogar Naturalismus und Scholasticismus auf derselben Basis geltend machen, — wenn, sage ich, dies allerdings beweist, dass die Ueberwindung jener Einseitigkeiten noch nicht vollständig gelungen war, so bleibt doch immer jenes System der Keim, in welchem alle nach ihm kommenden, es weiter entwickelnden Denkgebäude der neusten Zeit *implicite* enthalten sind. Dieses System aber, mit welchem die Darstellung zu beginnen hat, ja dessen Entwicklung allein sie eigentlich zu geben hat, ist der Kriticismus.

Erstes Buch.

Der Kriticismus.

I. Kant.

§. 2.

Kant's Leben[1] und Schriften.

Würde der Reichthum eines Lebens nur nach den Wechselfällen der äussern Lage gemessen, so wäre das Leben *Immanuel Kant's* — sein Vater, der aus Schottischem Geschlecht stammte, schrieb sich noch *Cant* — ein armes zu nennen. In ärmlichen Verhältnissen am 22. Apr. 1724 in Königsberg in Preussen geboren, hat er sich nur wenig aus seiner Vaterstadt, nie aus seiner Provinz entfernt. Er hat in seiner Heimath den Schul- und Universitätscursus gemacht, dann, nachdem er einige Jahre ausserhalb Königsbergs in verschiednen Häusern als Hauslehrer conditionirt hatte, im J. 1755 als *Magister legens* eben daselbst sich niedergelassen, endlich aber vom J. 1770 an als ordentlicher Professor der Logik und Metaphysik ebendaselbst gewirkt. Zwei Mal hat er den Ruf nach Halle,

---

1) Vgl. *Borowsky*, Darstellung des Lebens und Characters *Kant's*. Königsb. 1804. — *Jachmann*; *Imm. Kant*, in Briefen an einen Freund. — *Wosionsky, Imm. Kant* in seinen letzten Lebensjahren. Königsb. 1804. — *Rink*, Ansichten aus *I. Kant's* Leben. Königsb. 1804. — *Schubert, Immanuel Kant's* Biographie, Bd. XI. Abth. 2. in *Kant's* sämmtl. Werken. Leipzig, *Voss*. 1842.

ein Mal den nach Jena, Erlangen, Mitau abgelehnt. Seit dem Jahre 1794 hat er keine Privat-, seit 1797 gar keine Vorlesungen mehr gehalten und ist im hohen Alter lebensmüde in seiner Vaterstadt am 12. Febr. 1804 gestorben. Die eigentlichen Schicksale *Kant's* sind seine innre Entwicklung. Für diese sind schon die häuslichen Eindrücke wichtig gewesen und die peinliche Ehrlichkeit des Vaters, so wie die praktische Frömmigkeit der Mutter sind wichtige Momente für seine Entwicklung geworden. Hier liegen die ersten Keime jener strengen Wahrheitsliebe und Ehrlichkeit, so wie jener Gewissenhaftigkeit im Forschen, in der ihn kein Philosoph übertroffen hat. Es blieb ferner nicht ohne (zum Theil vielleicht negativen) Einfluss der Pietismus, der damals das *Collegium Fridericianum* beherrschte, in welchem *Kant* vom 8ten bis 16ten Jahr seinen Unterricht genoss. Auf der Universität waren die mathematischen und philosophischen Vorlesungen von *Knutzen* für ihn wichtig, mehr vielleicht noch die dogmatischen von *Schultz*, über welche er sich selbst, um sich zu erhalten, Repetitorien gehalten hat. Sonst ist es besonders das Privatstudium gewesen, durch welches er in continuirlichem Zusammenhang mit der frühern Philosophie blieb, und zugleich die Kraft gewann, weiter zu gehn als sie. Dass es nun hier zunächst die *Leibnitz-Wolffische* Philosophie und die sich daran schliessende Aufklärung war, auf deren Standpunkt er sich stellte, dafür spricht nicht nur der Umstand, dass er bei seinen Vorlesungen Compendien von *Wolff*, *Baumeister*, *Baumgarten*, *Meier* zu Grunde legte, sondern auch die von ihm herausgegebnen Schriften. Selbst in seinen spätern Werken, welche den kritischen Standpunkt entwickeln, zeigt sowohl die Polemik gegen die *Wolffische* Metaphysik als die zum grossen Theil von *Baumgarten* entlehnte Terminologie den engen Zusammenhang mit derselben. Noch weit mehr aber ist dies der Fall in

der ersten Zeit seiner Schriftstellerlaufbahn, welche, wie *Rosenkranz*[1] sehr treffend bemerkt hat, drei verschiedne Perioden darbietet. Da bei der Darstellung des *Kantischen* Systems nur wenig Rücksicht genommen werden kann auf die frühern *Kantischen* Arbeiten, in welchen er noch nicht auf dem Standpunkt steht, der die Basis der neusten Philosophie bildet, so wird von den Hauptschriften der *ersten Periode* (*Rosenkranz* bezeichnet sie treffend als die heuristische) der Inhalt kurz angegeben werden müssen:

Im J. 1747 — (die Angabe 1746 beruht auf einem Irrthum, wie aus dem Datum der Vorrede und dem Citat eines 1747 erschienenen Werks hervorgeht) — gab er seine Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte u. s. w. In dieser Abhandlung, die zunächst nur von physikalischem Interesse ist, indem sie den Streit zwischen den Deutschen (*Leibnitzianern*) und Franzosen (*Cartesianern*) über die Frage zu schlichten sucht, ob die bewegende Kraft nach der Weite ihrer Wirkung oder nach dem Quadrat derselben zu messen sey, spricht *Kant* es aus, er habe sich für seine Zukunft den Weg schon vorgezeichnet, den er halten wolle. Für diesen Weg nun finde ich es bedeutend, dass er wiederholt es ausspricht, „dass wenn zwei Ansichten sich entgegenstehn, in der Regel ein Mittelsatz die Wahrheit enthalte", oder: „dass man die Ehre der Vernunft vertheidige, wenn man sie in den verschiednen Personen scharfsinniger Männer mit sich selber vereinige" u. s. w. Ja selbst dass die, deren Ansichten er zu vermitteln sucht, *Des Cartes* und *Leibnitz* sind, dort der Vater der ersten Periode der neuern Philosophie, hier der würdigste Repräsentant der

1) Geschichte der *Kantischen* Philosophie. Leipzig 1840; zugleich der 12te Band von *Imm. Kants* sämmtl. Werken von *Rosenkranz* und *Schubert*. Leipzig, *Voss*.

zweiten, dort der Verfechter des Mechanismus, hier der Teleologie, kann nach dem, was §. 1. *sub* 3. entwickelt wurde, nicht mehr als bedeutungslos erscheinen. Die Vermittlung selbst geschieht dann durch die Unterscheidung unter todten und lebendigen Kräften; für jene gelte *Des Cartes'*, für diese *Leibnitz's* Gesetz (wie denn in der That alle Experimente, durch welche bekanntlich *Leibnitz* die *Cartesianer* am meisten in die Enge trieb, auf die Erscheinungen der fortdauernden Anziehung, nicht des Stosses, sich gründen). In dieser Abhandlung bringt *Kant* übrigens das Gesetz, dass die Intensität einer lebendigen Kraft wie der Quadrate der Entfernungen abnimmt, mit den drei Dimensionen im Raum zusammen, und spricht es als möglich aus, dass es Welten gebe, wo jenes Gesetz nicht und darum auch nicht nur drei Dimensionen des Raums existiren. Es wird dies nicht der Curiosität halber angeführt, sondern um zu zeigen, wie weit *Kant* damals davon entfernt war, den Raum für eine subjective Form der Anschauung anzusehn. —

Mit Uebergehung andrer nicht so wichtiger Schriften führen wir sogleich an:

1755: Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels[1], eine Schrift, die theils weil sie anonym erschien, theils weil ihr Erscheinen durch das Fallissement des Buchhändlers verhindert ward, längere Zeit unbeachtet blieb, als sie verdient. Manche kühne astronomische Behauptung ist durch nachfolgende Entdekkungen bestätigt worden. Von philosophischem Interesse sind die Bemerkungen, dass eine mechanische Construction der Weltentstehung dem Ansehn Gottes nicht zu nahe trete, so wie die Entgegensetzung des Organischen und Unorganischen; obgleich er nicht gerade leugnet, dass der Ur-

---

1) WW. ed. *Hartenst.* VIII, p. 217—382. ed. *Rosenkr.* VI, p. 39.

sprung eines Krauts oder einer Raupe in der Zukunft aus mechanischen Gründen werde abgeleitet werden können, behauptet er doch, dass hinsichtlich des Weltgebäudes man jetzt schon in gewissem Sinne sagen könne: Gebt mir Materie, ich will eine Welt daraus bauen! —

Wenn die beiden zuletzt genannten Sachen besonders im Gebiet der Theorie, ja der Hypothese, sich bewegen, so zeigen die kleinern in den beiden folgenden Jahren erschienenen naturwissenschaftlichen Sachen, wie sehr *Kant* alle neuen Entdeckungen mit seiner Aufmerksamkeit verfolgte, wie denn vom Jahre 1757 an er seine Vorlesungen über physische Geographie las, die in jedem Jahre mehr mit den Resultaten seiner ernsten ethnographischen Studien bereichert wurden. Die Achsendrehung der Erde, ihre Vulcaneität, die Menschenracen u. s. w., alles dies ward Gegenstand seines Nachdenkens und seiner Forschung. Vom naturwissenschaftlichen Gebiet wandte sich *Kant* auf das strengphilosophische

1762 durch seine: Falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren[1], in welcher er zu zeigen sucht, dass zwar nur die erste Figur ein *ratiocinium purum*, die andern *ratiocinia hybrida* seyen, dass aber darum die Reduction auf die erste nicht nöthig sey, um ihnen Gültigkeit zu geben. Interessant ist seine Bemerkung, dass, da ein Begriff nur durch ein Urtheil deutlich, nur durch einen Schluss vollständig sey, Verstand und Vernunft keine verschiednen Grundfähigkeiten seyn könnten, und dass das obere Erkenntnissvermögen das Urtheilen sey. Höchst merkwürdig ist

1763: Versuch, den Begriff der negativen Grösse in die Weltweisheit einzuführen[2]. Hier

1) WW. ed. *Hartenst.* I, p. 1—18. ed. *Rosenkr.* I, p. 55.
2) WW. ed. *Hartenst.* I, p. 19—62. ed. *Rosenkr.* I, p. 113.

macht *Kant* den Vorschlag, der Mathematik doch nicht, wie bisher, Formelles zu entlehnen, sondern auch Materielles. Dergleichen was fruchtbar für die Philosophie werden könne, sey der Begriff des unendlich Kleinen, besonders aber der des real Entgegengesetzten. Er zeigt, dass reale und logische Entgegensetzung wie Privation und Negation sich unterscheiden. *Kant* selbst hat die Gedanken, die er hier ausspricht, nicht weiter verfolgt; dies haben Andre nach ihm gethan. Sein Satz, dass alle Realgründe der Welt zusammen = *Zero* sind, enthält den Keim zur spätern Polaritätslehre und zu der Lehre von der Indifferenz des Ganzen, die Andeutungen über das Entgegengesetzte von Vorstellungen sind fruchtbare Keime für *Herbart* geworden.

In demselben Jahre schrieb er auf Veranlassung einer Preisaufgabe der Berliner Akademie (*Mendelssohn* erhielt den Preis, *Kant* das Accessit): Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral [1], in welcher ausführlich eine Parallele zwischen Mathematik und Metaphysik gezogen wird. „Die Metaphysik ist die schwerste unter allen menschlichen Einsichten, allein es ist noch nie eine geschrieben worden", sagt er. (*Hamann* schreibt in diesem selben Jahre, *Kant* trage sich mit dem Gedanken einer neuen Metaphysik herum.) Ihre Methode sey der Mathematik entgegengesetzt, sey analytisch. Man analysire innre Erfahrungen, denn noch sey es nicht Zeit, in der Metaphysik synthetisch zu verfahren. Die materialen Grundsätze, deren die Metaphysik neben den formalen (Satz der Identität und des Widerspruchs) bedürfe, seyen daher nicht, wie in der Mathematik, Definitionen, daher habe auch die Metaphysik nicht solche Anschaulichkeit,

1) WW. ed. *Hartenst.* I, p. 63—96. ed. *Rosenkr.* I, p. 75.

und die Gewissheit ihrer Sätze erhelle nicht so leicht wie in der Mathematik. Die Grundsätze der natürlichen Theologie seyen völliger Evidenz fähig, anders sey es in der Moral, die zuletzt auf das einfache Urtheil „dies ist gut" sich stütze, welches Urtheil auf einem Gefühl beruhe, wie z. B. *Hutcheson* richtig gesagt habe. [Auch hier ist an *Herbart's* ästhetische Begründung der Ethik zu erinnern.]

Das selbe Jahr sah erscheinen den: Einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Gottes[1]. In dieser Abhandlung findet sich der, übrigens schon früher von ihm ausgesprochne, für die Beurtheilung des ontologischen Arguments so wichtige Gedanke, dass das Daseyn kein Prädicatbegriff sey und eben darum nicht nachgewiesen werden könne, dass das Nichtdaseyn Gottes einen logischen Widerspruch (d. h. Unvereinbarkeit von Subject und Prädicat) enthalte. Viel merkwürdiger aber, doch fast von Allen übersehn und von *Kant* selbst später ignorirt ist der Versuch, dem ontologischen Beweise eine andre Form zu geben, die von allen frühern wesentlich verschieden, wirkliche Beweiskraft haben soll. Der gewöhnliche (*Cartesisch-Leibnitzische*) ontologische Beweis geht nämlich von der Möglichkeit (Gottes) aus und schliesst auf die Existenz (Gottes) als auf die Folge jener Möglichkeit. Es gibt aber einen andern Weg. Man kann nämlich aus der Möglichkeit als der Folge, auf die Wirklichkeit als den Grund zurückschliessen. Ein solcher Schluss ist tadellos, denn alle Möglichkeit setzt etwas Wirkliches voraus, worin alles Denkliche gegeben ist. Es wird also jetzt der Schluss so lauten: So gewiss (nicht nur Gott, sondern) irgend Etwas möglich ist, so gewiss existirt ein wirkliches Wesen, in dem alles Denk-

1) WW. ed. *Hartenst.* VI, p. 11—128. ed. *Rosenkr.* I, p. 161.

liche gegeben ist. Dieses Wesen, auf welches aus jeder innern Möglichkeit zurückgeschlossen werden kann, ist ein einiges, unveränderliches, geistiges Wesen, d. h. es ist Gott. — Zum Schluss zeigt *Kant*, dass von den vier Beweisen, die überhaupt denkbar, nur diesem demonstrative Kraft zukomme.

Die 1764 erschienenen: Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabnen [1], enthalten Vorläufer zu dem, was später ausführlich in der Kritik der Urtheilskraft ausgeführt wurde. Anonym erschienen

1766: Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik [2], veranlasst durch das Aufsehn, welches einige Begebenheiten aus *Swedenborg's* Leben gemacht hatten. Was diese selbst betrifft, so äussert sich *Kant* über sie sehr skeptisch. Eben so auch noch in einem um dieselbe Zeit an *Mendelssohn* geschriebenen Brief, in dem er übrigens gesteht, er könne sich nicht entbrechen eine Anhänglichkeit an diese Geschichte, ja was die Vernunftgründe betrifft, einige Vermuthung von ihrer Richtigkeit zu nähren, und wo er sagt, er habe wegen dieses seinen widersinnigen Gemüthszustandes, um nicht verspottet zu werden, sich selbst verspottet [3]. Interessant ist nun, dass *Kant* in einem Briefe an ein Fräul. *Knobloch* [4], der (obgleich er bei *Borowsky* sowohl als in den Sammlungen von *Kant's* Werken das Datum 1758 trägt) nachweislich [5] nicht vor dem Jahre 1768 geschrieben seyn kann, nicht nur die früher als „Sagen" bezeichneten Erzählungen „beglaubigt" nennt, sondern auch von einem Briefe spricht, den er an *Swedenborg* geschrieben

1) WW. ed. *Hartenst.* VII, p. 377—439. ed. *Rosenkr.* IV, 397.
2) WW. ed. *Hartenst.* III, p. 45—112. ed. *Rosenkr.* VII, 1, p. 31.
3) *Imm. Kant's* Briefe, ed. *Schubert.* in WW. ed. *Rosenkr.* XI, 1, p. 7.
4) WW. ed. *Hartenst.* X, p. 453—459.
5) Vgl. *Tafel,* Supplem. zu *Kant's* Biographie. Stuttg. u. Canst. 1845.

habe. Die „Träume" u. s. w. enthalten übrigens die bemerkenswerthen Sätze, dass die Metaphysik eine Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft sey, dass man die geistige Natur nie erkennen werde, weil hier keine Data in unsern gesammten Empfindungen gegeben seyen, endlich dass der moralische Glaube nicht sein Wohlverhalten auf Hoffnung, sondern vielmehr Hoffnung auf Wohlverhalten gründe.

Wie sehr *Kant* noch in dieser Zeit, was die Architektonik des Systems betrifft, auf dem von *Wolff* und seinen Anhängern geebneten Boden stand, zeigt die im Jahre 1765 veröffentlichte Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahr 1765 — 1766. Aus dieser Nachricht geht, so wie aus *Kant's* Briefwechsel mit *Hamann* hervor, dass er um diese Zeit bereits mit *Hume's* Lehren bekannt war; sey es aber (worauf seine Zusammenstellung mit *Shaftesbury* und *Hutcheson* hinzuweisen scheint), dass er nur kannte, was *Hume* über das Princip der Moral gesagt hatte, sey es, dass er desselben Untersuchungen über die Causalität noch nicht in ihrer vollen Wichtigkeit zu würdigen wusste, — genug der Augenblick war noch nicht gekommen, wo, um mit seinen eignen Worten zu sprechen, *Hume* ihn aus seinem dogmatischen Schlummer weckte. Die ganze Periode, in welcher die bis jetzt angeführten Schriften erschienen, zeigen uns *Kant* in allen Parthien der Philosophie thätig, Bedeutendes zu Tage fördernd, ohne dass es gerade den Reformator in der Philosophie verkündigte. Als solcher tritt er nun hervor in der *zweiten Periode* seiner Schriftstellerthätigkeit, die von *Rosenkranz* passend als die speculativ-systematische bezeichnet wird. Es ist nicht die Willkühr des Darstellers, welche mit dem Jahre 1770 diese

neue Periode beginnen lässt, sondern *Kant* selbst hat es öfter ausgesprochen, dass bald nach diesem Jahre seine Ansicht zum Abschluss gekommen sey.

1770 gab er zum Antritt der ordentlichen Professur die Dissertation: *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*[1]. Diese Schrift, die weniger berücksichtigt worden ist als sie verdient, dankt dies Schicksal wenigstens mit dem Umstand, dass sie lateinisch geschrieben ist, besonders aber dem, dass sie nur in sehr wenigen Exemplaren abgezogen war und *Kant* sich zuerst nicht zu einer zweiten Auflage bequemen wollte. *Tieftrunk* hat sie bei der Wiederherausgabe mit einer deutschen Uebersetzung begleitet. In dieser Abhandlung erklärt sich *Kant* entschieden gegen die (*Wolff-Baumgarten'sche*) Behauptung, dass die sinnliche und Verstandes-Erkenntniss nur wie verworrene und deutliche unterschieden seyen. Es gibt eine sinnliche Erkenntniss, die doch deutlich ist, die mathematische, wie andrerseits manche Metaphysik sehr confus ist (§. 7.). Es ist die Aufgabe einer Propädeutik zur Metaphysik, den Unterschied zwischen sinnlicher und intellectueller Erkenntniss zu fixiren, da die Metaphysik nur geben soll, was durch den reinen Verstand gefunden wird. Die sinnlichen Erkenntnisse kommen uns durch die Sinnlichkeit, d. h. die Receptivität vermittelst der unsre Vorstellungen von Objecten afficirbar sind. Das Object der Sinnlichkeit, das sinnlich wahrnehmbare, *sensibile*, ist, was die alten Schulen *phaenomenon* nannten, im Gegensatz gegen das Intelligible als das *noumenon*. Da zur sinnlichen Erkenntniss zweierlei nöthig ist, das afficirende Object und das afficirbare Subject, welches verschieden modificirt seyn kann, so kann man sagen, dass

1) *Kant's* vermischte Schriften, herausg. von *Tieftrunk*. Halle 1799. WW. ed. *Hartenst*. III, p. 123—162. ed. *Rosenkr*. I, p. 301.

die sinnliche Erkenntniss der Dinge die Vorstellung derselben ist wie sie erscheinen (*sicuti apparent*), die intelligible dagegen sie vorstellt *sicuti sunt* (§. 3.). — In der sinnlichen Erkenntniss nun kann man ein Doppeltes unterscheiden, nämlich einmal ihre Materie, dieses ist die Empfindung (*sensatio*), dann aber etwas, welches dadurch entsteht, dass wir die Affectionen nach einem bestimmten Gesetz unseres Geistes zusammenordnen; dies kann die Form der sinnlichen Erkenntniss genannt werden. Daher ist diese Form nicht etwa ein fertiges Schema, ein sogenannter angeborner Begriff, sondern nur ein dem Geist immanentes Gesetz der Zusammenordnung (§. 4.). Wenn nun nur durch solche Zusammenordnung der Begriff eines *nexus* der Erscheinungen, d. h. einer Welt entsteht, so kann was den Erscheinungen die Form einer sinnlichen Welt gibt, (oder das *principium formae mundi sensibilis*) nur jenes subjective Gesetz der Zusammenfassung seyn (§. 13.). Diese der reinen (d. h. abgesehn von aller Empfindung betrachteten) Sinnlichkeit oder Anschauung immanenten Zusammenordnungsformen sind Zeit und Raum. Sie sind nichts Reales oder Objectives, sondern sind reine Anschauungen (*intuitus puri*) (§. 14. 15.), die wir zwar nicht als angeborne Begriffe in uns tragen, die aber dessenungeachtet nur subjectiv, unserm Geiste immanent sind. Eben weil aber jene Formen nicht empirisch sind, eben deswegen gibt es eine nicht empirische Wissenschaft, welche absolute Gültigkeit hat für alle Dinge welche Gegenstand der Sinne seyn können. Eine solche Wissenschaft ist die reine Mathematik, sie beruht in der Geometrie auf der Anschauung des Raums, in der Mechanik auf der Anschauung der Zeit, während die Arithmetik zu ihrem Gegenstande den von jenen beiden abstrahirten Zahlbegriff hat (§. 12.).

Die intellectuelle Erkenntniss dagegen hat zu ihrem Inhalte die reinen Begriffe. Unter diesen sind nicht die

von der sinnlichen Wahrnehmung abstrahirten Begriffe zu verstehn, denn solche *conceptus abstracti* haben empirischen Character, sondern vielmehr solche, die von allem Empirischen absehn, so dass man sie eher *conceptus abstrahentes* nennen könnte (§. 6.). Die *philosophia prima* oder Metaphysik hat die Principien der reinen Vernunft darzustellen, d. h. jene ursprünglichen reinen Begriffe, welche dem Verstande innewohnen, nicht als sogenannte angeborne Ideen, sondern als Principien seiner Handlungsweise. Solche sind Nothwendigkeit, Möglichkeit, Causalität u. a. (§. 8.). Die Erkenntniss des Intelligiblen und des sinnlich Wahrnehmbaren unterscheidet sich darin, dass es von jenem für uns keine Anschauung gibt, (welche das Einzelne *in concreto* zum Object hat,) sondern nur eine discursive Erkenntniss durch Allgemeinbegriffe (§. 10.). Wegen dieses Unterschieds zwischen beiden Weisen der Erkenntniss, muss man die Grenzen derselben respectiren. Macht man was vom Sinnlichen richtig ist, zum Prädicat des Uebersinnlichen, so entstehn erschlichene Axiome (z. B. Alles was ist, ist irgendwo und irgendwann) (§. 27.). Als Correctur derselben halte man fest, dass alle Prädicate, welche Raum und Zeit voraussetzen, nicht objectiv ausgesagt werden dürfen, sondern nur die Bedingung bedeuten, unter welcher Etwas anschaulich erkennbar werden kann (§. 25.).

Dass in den angeführten Sätzen die Grundgedanken der Kritik der reinen Vernunft (nicht nur die der transscendentalen Aesthetik, sondern auch der transscendentalen Analytik, s. §. 4.) enthalten sind, liegt auf der Hand. Je mehr diese nun mit den frühern Ansichten *Kant's* streiten, welche alle auf dem Boden der *Leibnitz-Wolffischen* Philosophie erwachsen waren, um desto mehr muss man vermuthen, dass die Bekanntschaft mit andern Richtungen in der Philosophie eine solche Krise vorbereiten half.

Kant selbst erklärt [1], dass es namentlich *Hume* gewesen sey, der seinen Untersuchungen im Felde der speculativen Philosophie eine ganz andre Richtung gegeben habe. Wir haben diesen als den Bedeutendsten in der realistischen Richtung der Philosophie des 18. Jahrhunderts kennen lernen (Bd. II, 1. p. 67 ff.). *Kant* beginnt daher itzt derjenigen Richtung Einfluss auf sich zu gewähren, welche die Ergänzung bildet zu dem Idealismus, der ihn bisher besonders influenzirt hatte. Er lässt zwar diesen nicht ganz fallen, er befreit ihn aber von seiner extremen Einseitigkeit. Damit aber muss er sich auch eben so gegen den Realismus stellen. Wenn er darum in der eben characterisirten Dissertation (realistisch) gegen *Leibnitz* behauptet, die sinnlichen Wahrnehmungen seyen nicht nur verworrene Vorstellungen der selbstthätigen Seele, sondern Product ihrer Receptivität, — so ist er doch weit davon entfernt, mit *Locke* zu behaupten: die reinen Verstandesbegriffe seyen nur von den Eindrücken abstrahirt, oder gar mit *Hume:* sie seyen nur schwächere Spuren dieser Eindrücke, sondern er vindicirt jeder der beiden Erkenntniss ihrer besondern Quelle. Er setzt die realistische und idealistische Theorie seiner Vorgänger so auseinander, dass er sie beide gelten lässt. (Vgl. weiterhin §. 3.)

Wie übrigens *Kant* die wesentlichsten Folgerungen jener Grundgedanken schon damals, oder wenigstens bald darauf überschaute, dies ergibt sich am Besten aus den Briefen, die er an *Marcus Herz* (welcher als Respondent die Dissertation vertheidigt hatte) geschrieben hat [2]. Schon im J. 1772 spricht er von seinem Plan, eine Transscendentalphilosophie zu geben, worin alle Begriffe der gänzlich reinen Vernunft in eine gewisse Zahl von Kategorien ge-

1) Prolegg. zu jeder künftigen Metaphysik, Vorr.
2) WW. ed. *Rosenkr.* et *Schubert.* XI, 1.

bracht seyen, und hofft diese „Kritik der reinen Vernunft“ in drei Monaten herausgeben zu können. Vier Jahr darauf spricht er davon, dass es einer Wissenschaft bedürfe, die ausser einer Kritik der reinen Vernunft noch einer Disciplin, eines Kanons und einer Architektonik derselben bedürfe, d. h. alle die Theile enthalte, welche er nachher in der Kritik der reinen Vernunft in der Methodenlehre abgehandelt hat. Er hofft die Darstellung dieser Wissenschaft, die zu ihrer Grundlegung sogar ganz eigner technischer Ausdrücke bedürfe, im nächsten Sommer vollendet zu haben. Dennoch liess er diesen Gedanken noch volle fünf Jahre reifen und nach zwölfjährigem Nachdenken ward dann in wenigen Monaten das Werk geschrieben, dessen Erscheinen den Geburtstag der neusten Philosophie so darstellt, wie *Des Cartes*' Meditationen den der neuern.

1781 erschien bei *Hartknoch* in Riga: Kritik der reinen Vernunft[1], dasjenige Werk welches wir um so weniger hier zu characterisiren haben, als die Darstellung des *Kantischen* Systems Schritt vor Schritt seinen Gang zu begleiten hat.

Je mehr *Kant* es wusste, dass dieses Werk die ganze Basis der bisherigen metaphysischen Untersuchungen untergraben habe, desto weniger war ihm eine gewisse Ungeduld zu verdenken, als er es theils ignorirt, theils in einigen Recensionen als ein solches bezeichnet sah, das nur früher (von *Berkeley*) Gesagtes wiederhole. Er schrieb deshalb

1783: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können[2], eine Schrift, deren Lectüre noch heute neben der Krit. d. r. Vernunft Jedem anzurathen ist, der in den Sinn des Systems eindringen will, nicht etwa des-

---

1) WW. ed. *Hartenst.* II. ed. *Rosenkr.* II.

2) WW. ed. *Hartenst.* III, 163—316. ed. *Rosenkr.* III, p. 1.

wegen weil sie die Schwierigkeiten verdeckt, sondern weil sie, namentlich durch das Zerlegen der Hauptfrage in mehrere darin enthaltene, denen dann die Haupttheile der Kritik der reinen Vernunft entsprechen, den strengen Zusammenhang der einzelnen Untersuchungen noch deutlicher hervortreten lässt.

So langsam die Werke auf einander gefolgt waren, durch welche hindurch sich *Kant* auf seinen neuen Standpunkt erhob, so schnell folgten sie, nachdem er diesen einmal eingenommen hatte; noch war die zweite Auflage seines Hauptwerks nicht erschienen, und er hatte, eine Menge kleiner Abhandlungen ungerechnet, schon zwei andre bedeutende Werke, gleichsam die positive Ergänzung zu dem negativen Resultate jenes ersten gegeben. Wenn nämlich (s. weiterhin §. 6, 5.) dieses zum Resultat gehabt hatte, dass zwar die frühere Metaphysik unhaltbar, aber allerdings eine Metaphysik der Natur und eine Metaphysik der Sitten möglich sey, so legte er, wie er das schon in der Vorrede zur Kritik d. r. Vernunft versprochen hatte, nun selbst die Hand daran, diese dem Publicum darzubieten. Es erschien

1785: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten [1], so wie

1786: Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft [2].

Bald darauf gab er auch die zweite Auflage der Kritik der reinen Vernunft. Endlich war nämlich, namentlich nachdem *Joh. Schulze* seine Erläuterungen zu diesem Werke veröffentlicht hatte (1784) und seit (1785 ff.) im Deutschen Mercur die Briefe über die *Kantische* Philosophie (von *Reinhold*) erschienen, die Aufmerksamkeit darauf gerichtet

1) WW. ed. *Hartenst.* IV, p. 1—94. ed. *Rosenkr.* VIII, p. 1.

2) WW. ed. *Hartenst.* VIII, p, 493—568. ed. *Rosenkr.* V, p. 303.

worden, und es entstand eine Nachfrage nach diesem Werke. Einige Veränderungen welche gemacht waren, namentlich die Zusätze mit welchen die transscendentale Aesthetik bereichert ist, sind sehr dankenswerth. Dagegen muss in andern Parthien das Urtheil anders lauten. Schon dass darin die Vorrede zur ersten Auflage weggefallen ist, kann bei aller Vortrefflichkeit der Vorrede zur zweiten bedauert werden. Ganz besonders aber ist zu beklagen, dass *Kant*, offenbar durch den Vorwurf des Idealismus geschreckt, viele Stellen zum Nachtheil der Consequenz gemildert hat, die zu idealistisch klangen, ja sogar eine förmliche Widerlegung des Idealismus eingeschoben hat, die wenn sie auch nicht, wie vielfach behauptet worden, ganz mit seinen Principien streitet, doch den Zusammenhang sehr unnütz unterbricht. Endlich möchten wir auch die Veränderungen, welche er in der Deduction der reinen Verstandesbegriffe (s. weiterhin §. 5, 2.), diesem Hauptpunkt seines Werks, wie er selbst in der Vorrede zur ersten Auflage sagt, zur Verdeutlichung vorgenommen, nicht gerade glückliche nennen. In der ersten Auflage werden die wesentlichen Punkte, auf die es ankommt, der Unterschied der Synthesis durch ein empirisches oder das reine Bewusstseyn, viel prägnanter und schlagender hervorgehoben. Es war daher ein glücklicher Gedanke, dass beide Herausgeber der sämmtlichen Werke *Kant's* die, sehr selten gewordene, erste Auflage neben der zweiten (alle spätern sind nur Abdrücke von dieser) aufnahmen. Dabei ist das Verfahren, welches *Rosenkranz* beobachtet, dass er die erste Ausgabe abdruckt, und die Abweichungen der zweiten als Beilagen gibt, bequemer als das umgekehrte bei *Hartenstein*.

1788 erschien die Kritik der praktischen Vernunft[1], welche eine weitere systematische Ausführung

1) WW. ed. *Hartenst.* IV, p. 95—290. ed. *Rosenkr.* VIII, p. 103.

dessen enthält, was die „Grundlegung" u. s. w. gegeben hatte, und als eine Ergänzung derselben gelten kann. Theilweis steht in demselben Verhältniss zu den Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft, dann aber auch ergänzt es andre, viel früher angestellte Untersuchungen, ein Werk, welches überhaupt bestimmt schien, wo sich in dem *Kantischen* System irgend ein *Hiatus* fand diesen wegzuschaffen, welches aber auch zugleich in vieler Beziehung über den kritischen Standpunkt hinauszugehn, und eben darum von Solchen, welche dies später auf systematische Weise thaten, oft als das tiefsinnigste seiner Werke gepriesen ist. Es ist die

1790 erschienene: Kritik der Urtheilskraft[1], die hier aus dem bei der Kritik der reinen Vernunft angeführten Grunde, zunächst nur erwähnt werden mag.

Mit den drei Kritiken war die fundamentale Begründung seines Systems gegeben, d. h. alle die Untersuchungen geschlossen, welche *Kant* als transscendentale bezeichnet (s. weiterhin §. 3.). Von jetzt an wandte er seine schriftstellerische Thätigkeit ganz auf die Gebiete, in welchen sich die Anwendung jener Grundsätze zeigte. Er beschränkte sich dabei fast ganz auf das ethische Gebiet im weitesten Sinne des Worts; und *Rosenkranz's* Bemerkung, dass die nach dem Jahre 1790 geschriebenen Werke der *praktischen Periode* seiner Schriftstellerthätigkeit angehörten, ist um so treffender als sie mit *Kant's* eignem Geständniss zusammenfällt.

Zunächst gehören hierher einige religionsphilosophische Arbeiten, welche für die Berliner Monatsschrift bestimmt in Berlin auf Censurschwierigkeiten stiessen, und nun als einzelne Capitel eingereiht wurden der

---

1) WW. ed. *Hartenst*. VII, p. 1—376. ed. *Rosenkr*. IV, p. 1.

1793 erschienenen: Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft[1]. Dieses Werk ward die Veranlassung zu einem Verweise von Seiten der Regierung und zu einem Versprechen von Seiten *Kant's* über verwandte Gegenstände nicht zu schreiben und zu lehren. Der Verdruss über diese Hemmung in der freien Forschung hat besonders dazu beigetragen, dass er im J. 1794 seine Privatvorlesungen ganz aufgab. Ausser der kleinen Schrift

1795: Zum ewigen Frieden[2], sind noch anzuführen

1797: Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, welche auch mit den im selben Jahre erschienenen metaphysischen Anfangsgründen zur Tugendlehre zusammen unter dem gemeinschaftlichen Titel Metaphysik der Sitten in zwei Theilen bekannt sind[3]. Nach Aufhebung des Religions-Edictes, als die Schranken gebrochen waren, welche *Kant* gewissenhaft respectirt hatte, erschien seine geistreiche Schrift

1798: Der Streit der Facultäten[4], aus welcher einzelne Abhandlungen auch besonders erschienen sind. Die letzte Schrift endlich, deren Herausgabe noch *Kant* selbst besorgte, ist die in demselben Jahre erschienene:

Anthropologie in pragmatischer Hinsicht[5]. Noch während seines Lebens und mit seiner Bewilligung gaben *Jäsche* seine Logik (1800), *Rink* seine physische Geographie (1802) und seine Pädagogik (1803) heraus. Lange nach *Kant's* Tode (1817 und 1831) veröffentlichte *Pölitz* dessen Vorlesungen über philosophische Religionslehre und über Metaphysik, und *Starke* (1831) Vorlesungen über Menschenkunde.

---

1) WW. ed. *Hartenst.* VI, p. 159—390. ed. *Rosenkr.* X, p. 1.
2) WW. ed. *Hartenst.* V, p. 411—476. ed. *Rosenkr.* IX, p. 229.
3) WW. ed. *Hartenst.* V, p. 1—336. ed. *Rosenkr.* IX, p. 1.
4) WW. ed. *Hartenst.* I, p. 199—320. ed. *Rosenkr.* X, p. 249.
5) WW. ed. *Hartenst.* X, p. 113—377. ed. *Rosenkr.* VII, 2. Abschn.

Was die verschiedenen Sammlungen seiner (kleinern) Werke betrifft, so sind sie alle den beiden grossen Gesammtausgaben einverleibt, welche fast gleichzeitig die eine von *Hartenstein*[1], die andre von *Rosenkranz* und *Schubert*[2] veranstaltet worden sind. Beide haben auch einige bis jetzt ungedruckte Sachen aufgenommen.

1) *Immanuel Kant's* Werke, sorgfältig revidirte Gesammtausgabe in zehn Bänden. Leipzig 1838. 39, *Modes* und *Baumann*.

2) *Immanuel Kant's* sämmtliche Werke, herausgegeben von *K. Rosenkranz* und *Friedr. Wilh. Schubert* 12 Bde. Leipz. 1840—42, *L. Voss*.

Anmerk. Ausser den Werken welche, als die wichtigsten, im Text erwähnt sind, hat *Kant* noch viele Abhandlungen verfasst. Wir fügen daher zu jenen oben angeführten in chronologischer Ordnung die übrigen hinzu, so dass der Text mit dieser Anmerkung zusammen das vollständige Register der *Kantischen* Werke enthält, wie es auch (unseres Wissens zuerst) *Chr. Weiss*, dann gleichzeitig *Hartenstein* und *Schubert* in ihren Ausgaben, endlich *Mirbt* in seinem gediegenen Werk „*Kant* und seine Nachfolger. Jena 1841" angeben: 1754. Untersuchung der Frage, ob die Achsendrehung der Erde sich verändert habe, in den Königsb. Frage- und Anzeigungsnachrichten. 1754. Nr. 23. 24. Ferner: Die Frage, ob die Erde veralte? physicalisch erwogen. Ebendas. Nr. 32—37. — 1755: *Meditationum quarumdam de igne succincta delineatio*. Zuerst bei *Hartenst.* Bd. 8. S. 383 ff. Ferner: *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*. Königsb. 1755. *Hartung*. — 1756: Geschichte und Naturbeschreibung der merkwürdigsten Vorfälle des Erdbebens welches am Ende des 1755sten Jahres einen grossen Theil der Erde erschüttert hat. Königsb. *Hartung*. Ferner: Betrachtungen der seit einiger Zeit wahrgenommenen Erderschütterungen. Königsb. Frage- und Anzeige-Nachr. Nr. 15. 16. Ferner: *Metaphysicae cum geometriae junctae usus in philosophia naturali cujus specimen I continet monadologiam physicam*. Königsb. *Hartung*. Endlich: Neue Anmerkungen zur Erläuterung der Theorie der Winde. Königsb. *Driest*. — 1757: Entwurf und Ankündigung eines Collegii der physischen Geographie nebst einer angehängten Betrachtung, ob die Westwinde in unsrer Gegend darum feucht seyen, weil sie über ein grosses Meer streichen. Königsb. *Driest*. — 1758: Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe und der damit verknüpften Folgerungen in den ersten Gründen der Naturwissenschaft. Königsb. *Driest*. — 1759: Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus. Königsb. *Driest*. — 1760: Gedanken bei dem frühzeitigen Ableben des Herrn *Joh. Fr. von Funk* in einem Sendschreiben an des selig Verstorbenen hochbetrübte Frau Mutter. Königsb. *Driest*. — 1764: Räsonnement über den Abentheurer

Darstellung der *Kantischen* Philosophie.

§. 3.

Feststellung der Aufgabe und Plan der Kritik der reinen Vernunft.

Kant will in seiner Kritik der reinen Vernunft nicht den Complex der Erkenntnisse *a priori* darstellen, sondern durch eine kritische Betrachtung des

---

Jan Pawlikowicz Idomocynskich Komannicki. Königsb. Gel. u. Polit. Zeit. Nr. 3. Ferner: Versuch über die Krankheiten des Kopfs. Ebendaselbst. Nr. 4—8. — 1765: Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahr 1765—66. Königsb. *Kanter.* — 1768: Von dem ersten Grunde des Unterschieds der Gegenden im Raum. Königsb. Frage- u. Anz. Nachr. Nr. 6—8. — 1775: Von den verschiedenen Racen der Menschen. Königsb. *Hartung.* Umgearb. in *Engel's* Philos. für d. Welt. — 1783: Recension von *Schulz's* Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen ohne Unterschied der Religion. Räsonnirendes Bücherverzeichniss v. Königsb. *Hartung.* Nr. 7. — 1784: Idee zu einer allgemeinen Geschichte der Menschheit in weltbürgerlicher Absicht. Berliner Monatsschr. Nov. S. 366 ff. Ferner: Beantwortung der Frage: was ist Aufklärung. Ebendas. Dec. — 1785: Recension von *J. G. Herder's* Ideen zur Philosophie der Geschichle der Menschheit. Th. 1. u. 2. Allg. Lit. Zeit. Jan. S. 17. Novbr. Ferner: Ueber Vulcane im Monde. Berl. Monatsschr. März, S. 199 ff. Ferner: Von der Unrechtmässigkeit des Büchernachdrucks. Ebendas. Mai, S. 405 ff. Endlich: Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace. Ebendas. Novbr. S. 390 ff. — 1786: Muthmaasslicher Anfang des Menschengeschlechts. Ebendas. Januar, S. 1 ff. Ferner: Recension von *G. Hufeland's* Versuch über den Grundsatz des Naturrechts. Allg. Lit. Zeit. April, S. 116. Ferner: Was heisst sich im Denken orientiren? Berl. Monatsschr. October, S. 304 ff. Endlich: Einige Bemerkungen zu *Jakob's* Prüfung der *Mendelssohn'schen* Morgenstunden. Leipz. — 1788: Ueber den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie. Deutscher Mercur. Jan. S. 36 ff. — 1790: Ueber eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll. Königsb. *Nicolovius.* Ferner: Ueber Schwärmerei und Mittel dagegen in *Borowsky's* Cagliostro. Königsb. — 1791: Ueber das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee. Berl. Monatsschr. Sept. S. 197 ff. Ferner: Ueber die Preisauf-

Erkenntnissvermögens finden, ob und woher solche Erkenntnisse möglich sind. Da Mathematik, reine Naturwissenschaft und Metaphysik (im engern Sinne) dergleichen zu enthalten vorgeben, so wird die Kritik der reinen Vernunft, als Grundriss einer Transscendentalphilosophie, die Möglichkeit aller drei zu prüfen haben. Dies thut sie, indem sie alle die Fragen beantwortet, welche in der einen enthalten sind: Wie sind synthetische Urtheile *à priori* möglich?

1. Versteht man unter Metaphysik (im weiteren Sinne) den Complex aller der Erkenntnisse, die wir *a priori*, d. h. aus reinem Verstande und reiner Vernunft nicht vor sondern nur abgesehn von aller Erfahrung ha-

---

gabe der Königsb. Academie für das Jahr 1791: Welches sind die wirklichen Fortschritte der Metaphysik. Zuerst herausgeg. von *Rink* 1804. — 1792: Vom radicalen Bösen. Berl. Monatsschr. April, S. 323 ff. Nachher als erstes Stück in der Religion innerh. d. Grenz. d. bloss. Vernunft. — 1793: Ueber den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig seyn, taugt aber nicht für die Praxis. Ebendas. Septbr. S. 201 ff. — 1794: Etwas über den Einfluss des Mondes auf die Witterung. Ebendas. Mai, S. 392 ff. Ferner: Das Ende aller Dinge. Ebendas. Juni, S. 495 ff. Endlich: Ueber Philosophie überhaupt in *Sigism. Beck's* erläuterndem Auszug u. s. w. Riga. *Hartknoch*. — 1796: Zu *Sömmering* über das Organ der Seele (in *Sömmering's* Schrift). Königsb. S. 81—86. Ferner: Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie. Berliner Monatsschr. Mai, S. 387 ff. Ferner: Ausgleichung eines auf Missverstand beruhenden mathematischen Streits. Berl. Monatsschr. Octbr. S. 368 ff. Endlich: Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie. Berl. Monatsschr. Dec. S. 485 ff. — 1797: Ueber ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen. Berl. Blätter. Septbr. S. 301 ff. Ferner: Ueber die Macht des Gemüths durch den blossen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu werden (in *Hufeland's* Journal für prakt. Heilkunde; nachher in seinem „Streit der Facultäten"). — 1798: Ueber die Buchmacherei. Zwei Briefe an Herrn *Fr. Nicolai*. Königsb. *Nicolovius*. — Zum Schluss dieser Anmerkung bemerke ich, dass die Citate, wenn nicht ausdrücklich das Gegentheil bemerkt ist, sich auf die Ausgabe von *Hartenstein* beziehn.

ben [1], so dass sie also das systematisch geordnete Inventarium aller unsrer Besitze durch reine Vernunft ist [2], so wird es wohl das Rathsamste seyn, dass man alle Versuche, eine Metaphysik zu geben fürs Erste bei Seite lege, und zuerst untersuche, ob das was man Metaphysik nennt, überhaupt nur möglich sey? Diese Frage, an welche der gewöhnliche Dogmatiker gar nicht denkt, ist unabweisbar seit *Hume* seinen entscheidenden Angriff gegen die Metaphysik machte, indem er einen Funken schlug, aus dem bei empfänglichem Zunder ein helles Licht hätte werden müssen [3]. *Hume* erkannte nämlich ganz richtig, dass wenn wir Etwas als die Wirkung von einem Andern denken, hier eine Verknüpfung (Synthesis) gemacht wird, welche nicht analytisch, d. h. aus dem allgemeinen Denkgesetz der Identität abgeleitet werden kann. Er folgerte daher, dass die Vernunft, welche in ihrem Denken immer den Causalitätsbegriff anwendet, auf eigentliche rationale Evidenz verzichten und sich der Erfahrung in die Arme werfen müsse, er kam zum Empirismus und Skepticismus, d. h. der Verzweiflung an jeder Metaphysik. Hätte er sich in seinen Untersuchungen nicht zu sehr beschränkt, so wäre er schwerlich zu diesem Resultat gekommen. Er hätte nämlich gefunden, dass Causalität gar nicht die einzige Verknüpfung ist, durch welche der Verstand Dinge verbindet, ja dass nicht nur die Metaphysik nur aus solchen Synthesen besteht, sondern auch die Mathematik auf ihnen beruht. Dann aber wäre ihm nichts übrig geblieben als entweder auch der Mathematik Evidenz und nicht-empirischen Character abzusprechen (wovor ihn sein gesunder Verstand bewahrt hätte) oder eben an der Metaphysik nicht zu

---

1) Prolegomena §. 1. WW. III, p. 177.

2) Kritik d. rein. Vernunft. Vorr. zun 1sten Aufl. WW. II, p. 10. Einleit. p. 36.

3) Prolegg. Vorr. p. 167.

verzweifeln [1]. Man muss darum die *Hume'schen* Zweifel nicht ignoriren, sondern verallgemeinern um sie fruchtbar zu machen, d. h. man muss untersuchen, welches die Begriffe sind, durch welche der Verstand *a priori* sich Verknüpfungen der Dinge denkt, und dann diese Verknüpfungen deduciren, d. h. ihre Berechtigung nachweisen [2]. Gelingt dies, so ist auch nachgewiesen, wie Metaphysik möglich ist; ohne eine solche vorläufige Untersuchung über die Möglichkeit der Metaphysik läuft man Gefahr ein Gebäude aufzuführen, dem das sichre Fundament fehlt. Nennt man nun eine jede Untersuchung oder Erkenntniss transscendental, welche nicht (wie z. B. die metaphysische) mit Gegenständen sich beschäftigt, sondern mit unsrer Erkenntnissart von Gegenständen sofern diese *a priori* möglich seyn soll [3], so wird jene Untersuchung, welche die nothwendige Propädeutik jeder Metaphysik ist, eine transscendentale seyn. Wäre sie ganz erschöpfend, d. h. würde das System der reinen Verstandesbegriffe nicht nur vollständig gegeben, sondern auch in ausführlicher Analysis entwickelt, so gäbe sie ein System der Transscendentalphilosophie. Zu einem solchen will die Kritik der reinen Vernunft nur als Grundriss gelten [4]. (Man hat *Kant* nicht mit Unrecht vorgeworfen, dass er diese Beschränkung später vergessen und z. B. in seiner Erklärung

---

1) Ibid. §. 4. p. 185. 2) Ibid. p. 171.

3) Diese Bedeutung, die er zuerst dem Worte transscendental gegeben, hält *Kant* meistens fest, so dass also nur Untersuchungen über Begriffe *a priori* transscendental genannt werden können. Dennoch aber geschieht es ihm manchmal, dass er diese Begriffe selbst transscendentale nennt, wie z. B. u. A. im Anhang zu den Prolegg. gegen (*Feder's*) Recension in den Götting. gel. Anz. WW. III, p. 304, ja sogar dass er das hinter der Erscheinung bleibende Ding transscendentales Object nennt. Krit. d. rein. Vern. p. 80. Der Darsteller hat das Recht dergleichen Ungenauigkeiten so viel als möglich zu vermeiden.

4) Krit. d. rein. Vern. p. 53—55.

gegen *Fichte* die Kritik der reinen Vernunft als das vollständige System der Transscendentalphilosophie bezeichnet. Dagegen ist es ein offenbares Unrecht, was ihm geschieht, wenn man behauptet, er habe allmählig sich gewöhnt die Kritik der reinen Vernunft für ein System der Metaphysik anzusehn. Wer dies behauptet, muss ignoriren, dass *Kant* Grundzüge zur Metaphysik der Natur und Sitten geschrieben hat und noch in spätern Jahren an einem ausführlichen System der Metaphysik arbeitete.)

2. Um die Frage, um die allein es sich handelt: ob und wie Metaphysik möglich sey, richtig zu beantworten, muss zuerst die metaphysische Erkenntniss im Gegensatz gegen jede andre näher bestimmt werden. Dies geschieht nun indem man die Erkenntnisse *a priori*, d. h. die schlechterdings von aller Erfahrung unabhängig sind, von den empirischen unterscheidet, die ihre Quellen *a posteriori*, nämlich in der Erfahrung haben [1]. Erkenntnisse *a priori* sind rein, wenn ihnen gar nichts Empirisches auch nur beigemischt ist. Diese reinen Erkenntnisse sind durch das Merkmal der Nothwendigkeit und strengen Allgemeinheit von den empirischen unterschieden. Die Frage, ob reine Erkenntnisse *a priori* möglich seyen, fällt darum mit der zusammen, ob es Erkenntnisse gebe die den Character der Nothwendigkeit und strengen Allgemeinheit haben [2]. Wenn nun aber nie

1) Bei diesen Ausdrücken muss bemerkt werden, dass *Kant* das Wort Erfahrung bald in bestimmterem, bald in unbestimmterem Sinne nimmt. Jenes geschieht, wenn er Erfahrung der Wahrnehmung entgegenstellt, dieses wenn er, wie öfter, beide als Synonyma behandelt. Dies verschwert oft das Verständniss. Da er empirisch immer in dem weitern Sinne braucht, so dass ihm Erfahrungen und Wahrnehmungen zwei disjuncte Arten der empirischen Erkenntnisse sind, so werde ich bei der Darstellung öfter von *Kant's* Worten abweichen, indem ich anstatt: „aus der Erfahrung gezogen", wenn hier das Wort in der weitern Bedeutung genommen ist, „empirisch" setze.

2) Krit. d. rein. Vern. p. 36—38.

ein blosser Begriff, sondern nur ein Urtheil oder Satz eine Erkenntniss involvirt, so fällt die Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnisse *a priori*, d. h. der Metaphysik, völlig zusammen mit der Frage: Sind Urtheile *a priori* möglich? Wären alle Urtheile analytisch, d. h. würde von einem Subject nur ausgesagt, was in ihm ohnedies schon liegt (z. B. dass alle ausgedehnte Wesen ausgedehnt sind), so wäre die Antwort leicht. Analytische Urtheile *a priori* folgen unmittelbar aus dem Satz der Identität, dessen blosse Anwendungen sie sind. Aber mit analytischen Urtheilen mögen wir uns nicht begnügen, da sie uns nichts Neues sagen, sondern uns nur zum Bewusstseyn bringen was wir dachten, und also unsre Erkenntniss nicht mehren, sondern nur erläutern. Wirkliche Erkenntniss geben uns nur synthetische Urtheile, d. h. solche die zum Subject ein Prädicat fügen, das nicht aus der blossen Zerlegung des Subjects in seine Merkmale folgt. (Z. B. der Satz: alle ausgedehnten Wesen sind schwer.) Darum erweitert die Erfahrung unsre Erkenntniss wirklich, weil alle empirische Sätze synthetische Urtheile sind [1], wie u. A. der zuletzt als Beispiel angeführte Satz. Soll darum Metaphysik wirkliche Erkenntniss geben, so muss sie aus solchen Urtheilen *a priori* bestehn, welche synthetisch sind, und so ist endlich die Frage, mit deren Beantwortung die Kritik der reinen Vernunft vollendet ist, so zu stellen: Sind, und wenn sie es seyn sollten,

Wie sind synthetische Urtheile *a priori* möglich? [2]

Diese Frage selbst zerfällt wieder in mehrere andre: Dass die reine Mathematik nur Erkenntnisse *a priori* enthält, wird allgemein zugestanden. Die Meisten aber verkennen, dass die mathematischen Sätze (wenigstens die ersten, aus

1) p. 42. 43. 2) p. 49.

welchen dann nur durch Anwendung des Satzes der Identität das Uebrige entwickelt wird) synthetische Sätze sind. (Die gerade Linie ist die kürzeste u. s. w. ist ein synthetischer Satz, da die Analysis des Begriffs gerade das Merkmal kurz nicht enthält.) Die Beantwortung jener Hauptfrage wird also die unter ihr befasste Frage beantworten: Wie ist reine Mathematik möglich?

Reine Naturwissenschaft (*Physica*) enthält (z. B. in dem Satz, dass die Quantität der Masse unveränderlich sey u. dgl.) synthetische Sätze *a priori;* die Beantwortung jener Hauptfrage wird die Berechtigung nachweisen, indem sie zeigt: Wie reine Naturwissenschaft möglich ist? [1]

Bei der Mathematik und reinen Naturwissenschaft fragen wir, da beide zugestandner Maassen existiren, sogleich wie sie möglich sind? Die Mathematik nämlich trägt in ihrer innern Evidenz, die reine Naturwissenschaft in der Bewährung durch die Erfahrung die Garantie, dass ihre synthetischen Sätze *a priori* richtig sind. Anders verhält sich das bei denjenigen Erkenntnissen, welche über die Physik hinausgehn und so die Metaphysik im engern Sinne des Worts bilden (das was man Metaphysik des Uebersinnlichen nennen könnte). Hier gibt es noch kein Werk, dessen Autorität etwa der *Euklid's* gleich käme, und auf die Uebereinstimmung mit der Erfahrung kann sie sich auch nicht berufen. Hier scheint es, müsse man fragen, ob dergleichen möglich? Allein auch hier tritt uns wenigstens dies als Factum entgegen, dass die menschliche Vernunft unaufhaltsam zu Fragen (und also auch Antworten) über dieses Uebersinnliche getrieben wird, und es daher immer eine, wenn auch keine scientifische Metaphysik gegeben hat. Also auch hier werden wir berechtigt seyn zu fragen: Wie ist Metaphysik (überhaupt) möglich?

---

1) p. 48.

Endlich schliesst sich dann erst an diese dritte Frage die vierte: Ob und wie Metaphysik als Wissenschaft möglich ist?[1]

Die Kritik der reinen Vernunft, als Grundriss der Transscendentalphilosophie, beantwortet nun jene transscendentale Hauptfrage so, dass sie jeder der unter ihr befassten Fragen einen eignen Haupttheil widmet. In sofern sind die vier Haupttheile sich coordinirt; in den Prolegomenen, wo *Kant* dies besonders hervorhebt, wie alle vier Fragen nach einander beantwortet werden, hat er sie eben deshalb auch als coordinirte vier Theile neben einander hingestellt. Anders gestaltet sichs in der Kritik der reinen Vernunft selbst. Obgleich dieses Werk dieselben Haupttheile hat, wie die Prolegomena, so hat doch *Kant* ein andres Eintheilungsprincip, nach welchem sie sich ergeben, und da dieses, nach zu seiner Zeit gewöhnlichem Gebrauch, dichotomisch ist, so ergibt sich folgendes Verhältniss: Von der nicht weiter bewiesenen Voraussetzung ausgehend, dass jedes System aus Elementarlehre und Methodenlehre bestehn müsse, theilt er die Kritik der reinen Vernunft in transscendentale Elementarlehre und transscendentale Methodenlehre. (Den Inhalt der erstern bildet die Beantwortung der drei ersten Fragen, der letztern die der vierten.) Zu den weitern Abtheilungen der Elementarlehre kommt nun *Kant* eben so schnell, wie zu jener Hauptabtheilung, durch Anlehnen an die Lehren Früherer. Die beiden entgegengesetzten Behauptungen der Empiristen und *Leibnitzianer* standen sich entgegen, dass der Geist erkenne, indem er empfange und dass er nur erkenne, indem er schaffe. *Kant* adoptirt beide am Schlusse seiner Einleitung mit diesen Worten: „Nur so viel scheint zur Einleitung oder Vorerinnerung nöthig zu seyn, dass es zwei Stämme der

1) p. 51.

menschlichen Erkenntniss gebe, die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entspringen, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, durch deren erstern uns Gegenstände gegeben, durch den zweiten aber gedacht werden." Mit der ersten Bestimmung trennte er sich von *Leibnitz*, dem ja auch die sinnliche Erkenntniss Product der Selbstthätigkeit war. (Ueberhaupt polemisirt er sehr häufig gegen *Leibnitz-Wolffische* Philosophie, weil sie den Unterschied zwischen Sinnlichem und Intellectuellem auf den quantitativen oder logischen der Deutlichkeit und Undeutlichkeit beschränkt, und dabei den Unterschied des Ursprungs verkannt habe.) Eben so aber trennt er sich mit der zweiten Bestimmung von den Engländern, welche die Begriffe nur als schwache Spuren der Eindrücke ansehn, und also den gleichen Fehler begehn, indem sie auch nur eine Quelle der Erkenntniss annehmen. Diese entgegengesetzten Einseitigkeiten characterisirt er einmal so, dass *Leibnitz* die Erscheinungen intellectuirt, *Locke* die Begriffe sensificirt habe, anstatt hier zwei verschiedne Quellen von Vorstellungen anzunehmen [1]. Jenes vielleicht [2] endlich zeigt, wie sehr *Kant* die Aufgabe ahndete, zu deren Lösung die Philosophie seiner Zeit berufen. — Nach dieser Bemerkung ist es nun consequent, wenn die transscendentale Untersuchung über das Erkennen erstlich das sinnliche Erkennen, zweitens das Verstandes-Erkennen betrachtet. Bei der Bezeichnung dieser beiden Theile der Elementarlehre schliesst er sich nun ganz an die Terminologie, welche *Baumgarten* eingeführt hatte. Diesem zerfiel (s. Bd. II, 2. p. 380) die Lehre von der menschlichen Erkenntniss (Gnoseologie) in die von der untern, d. h. sinnlichen Erkenntniss (Aesthetik) und die von der obern (Logik). *Kant's* transscendentale Erkennt-

1) p. 261. 2) p. 79.

nisslehre zerfällt ihm daher in die transscendentale Aesthetik und transscendentale Logik. (Von diesen enthält die erste die Beantwortung der ersten Frage, s. oben, die zweite die der zweiten und dritten.) — Was dann endlich die transscendentale Logik betrifft, so wird auch diese dichotomisch gegliedert, wieder nach der von Aussen hinzugetragenen Bemerkung, dass im höhern Erkenntnissvermögen Verstand und Vernunft von einander unterschieden werden müssten. Die transscendentale Betrachtung des ersten gibt die transscendentale Analytik (welche beantwortet, wie reine Naturwissenschaft möglich ist), die der zweiten die transscendentale Dialektik (welche zeigt, ob und wie Metaphysik des Uebersinnlichen möglich sey).

Schematisch kann diese eine, nun in doppelter Weise begründete, Eintheilung so dargestellt werden:

Nach der Kritik der reinen Vernunft zerfällt die Transscendentalphilosophie in

I. Transscendentale Elementarlehre.
  A. Transscend. Aesthetik.
  B. Transscend. Logik.
    a. Transscend. Analytik.
    b. Transscend. Dialektik.
II. Transscendentale Methodenlehre.

Dagegen nach den Prolegomenen zeigt:

I. Transscendentale Aesthetik die Möglichkeit der reinen Mathematik,
II. Transscendentale Analytik die der reinen Naturwissenschaft.
III. Transscendentale Dialektik beweist die Möglichkeit der Metaphysik überhaupt,
IV. Transscendentale Methodenlehre ihre Möglichkeit als Wissenschaft.

Es kann nicht geleugnet werden, dass in den Prolegomenen der stete Zusammenhang aller einzelnen Unter-

suchungen mit der einen Hauptaufgabe mehr in die Augen springt als bei der Kritik der reinen Vernunft selbst, und in sofern muss man es erklärlich finden, dass *Kant*, als er das gelehrte Publicum zur Bestreitung seiner Sätze herausforderte, verlangte, dass man durch die Prolegomenen den *status controversiae* bestimmt seyn lasse[1]. Diesem Werk wird überhaupt sehr Unrecht gethan, theils indem man es ignorirt, theils indem man ihm ungerechte Vorwürfe macht.

§. 4.
Kritik der reinen Vernunft. — I. Transscendentale Aesthetik.

Die kritische Erörterung der Sinnlichkeit zeigt, dass dieselbe das in den Empfindungen gegebne Material nach gewissen Regeln zusammenordnet. Diese Formen der Sinnlichkeit, Zeit und Raum, sind selbst *a priori*, daher gibt es hinsichtlich des in Zeit und Raum Angeschauten Erkenntnisse *a priori*, d. h. es gibt Mathematik. Natürlich aber betreffen diese Erkenntnisse nur das in jenen Formen Angeschaute, nicht aber das ungeformte Material. Es gibt daher hinsichtlich der Erscheinungen mathematische Erkenntnisse, dagegen gelten diese nicht hinsichtlich der Dinge an sich.

1. Die transscendentale Aesthetik als Betrachtung der sinnlichen Erkenntniss hat zuerst diese zu isoliren, d. h. von allen nicht-sinnlichen oder Verstandes-Erkenntnissen zu scheiden[2]. Sinnlichkeit ist die Fähigkeit durch das Afficirtwerden Vorstellungen zu haben. Sie

1) Prolegg. WW. III, p. 313. 2) Krit. d. rein. Vern. p. 61.

ist darum das Vermögen der Receptivität, durch welches allein uns Gegenstände gegeben werden, — während der Verstand als Vermögen der Spontaneität Vorstellungen hervorbringt, die Gegenstände denkt, Begriffe bildet[1]. Die von der Sinnlichkeit uns gelieferten Vorstellungen nennt man Anschauungen[2]. Sie unterscheiden sich also von Begriffen einmal dadurch, dass sie unmittelbar, Begriffe dagegen mittelbar sich auf das Gegebne beziehn, oder dass sie unmittelbare Vorstellungen desselben sind[3], zweitens aber dadurch, dass sie als Einzelvorstellungen, auf Einzelnes, Concretes gehn, während Begriffe Allgemeinvorstellungen sind.

2. Die transscendentale Aesthetik hat aber die Sinnlichkeit nur zu betrachten, um zu sehn, ob sie fähig sey Erkenntnisse *a priori* zu gewähren; sie wird deshalb untersuchen müssen, ob Etwas in ihr enthalten sey, welches diesen reinen, *a prioristischen* Character hat, und was dies sey[4]. Die zu einer Anschauung nothwendige Wirkung des Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit nennt man Empfindung, und eine Anschauung sofern

1) p. 59.

2) Wie oben p. 47. 48, so muss auch hier — und zwar um so mehr als bei diesem Anfangen mit Definitionen man sich dess am wenigsten versieht — darauf aufmerksam gemacht werden, dass *Kant* das Wort Anschauung, wie freilich auch der gemeine Sprachgebrauch, in ganz verschiednen Bedeutungen nimmt. Bald bezeichnet ihm Anschauung, wie hier, das Angeschaute und da kann dieses Wort einen Plural haben, bald gebraucht er das Wort als ein *singulare tantum*, wo es die Fähigkeit oder Thätigkeit des Anschauens bezeichnet; so wenn er „unsre Anschauung" an Zeit und Raum gebunden seyn lässt. — Dieser Mangel an Strenge erschwert nicht nur das Verständniss, sondern bringt ihn selbst oft in einen nicht nur verbalen, sondern realen Widerspruch mit sich. Auch hier wird die Darstellung, so weit es thunlich ist, ohne dass seine Meinung entstellt werde, grösserer Strenge sich befleissigen. Dies wird dadurch geschehn, dass wo Anschauung so viel ist wie Angeschautes, immer der unbestimmte Artikel oder der Plural gebraucht wird.

3) p. 65. 4) p. 61.

sie sich auf Empfindung gründet und bezieht, ist empirisch. Empirisch Angeschautes (oder, um *Kant's* eigne Worte zu brauchen: den unbestimmten Gegenstand einer empirischen Anschauung) nennt man Erscheinung (so dass also unter Erscheinung weder der Gegenstand allein, noch auch mein Anschaun allein, sondern vielmehr die Anschauung verstanden ist, die ich von ihm habe, — oder er, wie ich eine Anschauung von ihm habe, — oder was dasselbe heisst: Anschauung, d. h. eine Anschauung, und Erscheinung Synonyma sind, wie denn *Kant* fortwährend die Ausdrücke: Form der Erscheinung und Form der Anschauung *promiscue* braucht). — Sieht man aber genauer zu, was in jeder Erscheinung enthalten ist, so muss man zweierlei darin unterscheiden, nämlich einmal die Materie der Erscheinung; diese ist das was der Empfindung correspondirt, oder wie *Kant* es kürzer und prägnanter ausspricht: die Empfindung ist die Materie der sinnlichen Erkenntniss [1]. Die Materie bildet in der Erscheinung das Mannigfaltige, sie ist das Empirische in einer jeden Anschauung, sie ist das was in einer jeden Erscheinung *a posteriori* gegeben ist. Die mannigfaltigen Empfindungen aber, welche die Präsenz des Gegenstandes in uns erregt, diese allein geben noch nicht die Vorstellung eines Gegenstandes, sondern dazu gehört, dass jene nach gewissen Verhältnissen zusammengeordnet werden. Dieses Gesetz nun der Zusammenordnung jenes Mannigfaltigen ist nun das Zweite, was in jeder Erscheinung enthalten ist; es ist die Form derselben. Diese, worin allein sich die Empfindungen ordnen können, kann eben darum nicht selbst eine Empfindung seyn; vielmehr ist diese Form *a priori*, ganz abgesehn von den Empfindungen, dem Gemüthe immanent, bereit jene zu empfangen.

---

1) p. 88.

War die Materie der Anschauung das Empirische in derselben, so ist dagegen die Form das Reine in ihr und wird darum auch wohl reine Anschauung genannt. Diese doppelte Bestimmung, dass die Form der Anschauung selbst Anschauung sey, ist eine der schwierigsten Bestimmungen bei *Kant*. Wenn ihm Viele (z. B. *Jacobi* in seinen WW. Bd. 3. p. 77. 78) den Vorwurf machen, dass er hier ganz Verschiednes confundire, so ist dies nicht richtig. *Kant* nämlich distinguirt. (Dies geht am deutlichsten aus einer Stelle hervor, wo er die eine Form der Anschauung, den Raum bespricht: Als Form der Anschauung ist der Raum das, wodurch alles Angeschaute ein Mannigfaltiges [Aussereinander] ist, oder mit *Kant's* eignen Worten: die Form der Anschauung gibt bloss Mannigfaltiges. Dagegen wenn wir, in der Geometrie z. B., den Raum zum Gegenstande machen, uns einen Begriff vom Raum bilden, dann wird das Mannigfaltige, als worin der Raum besteht, selbst als eine Einheit gefasst und wir haben eine formale Anschauung. Der Raum ist also Form der Anschauung, sofern er Form der Mannigfaltigkeit alles Gegenständlichen ist, er ist [formale] Anschauung, sofern er vermöge der Synthesis der productiven Einbildungskraft durch Zusammenfassung des Mannigfaltigen in eine anschauliche Vorstellung vorgestellt wird [1].) Trotz dieser Distinction aber, welche *Hegel* mit Recht gegen *Jacobi* hervorhebt, muss doch gesagt werden, dass *Kant* sie nicht consequent festhält, und dass eben dadurch oft Undeutlichkeit des Ausdrucks entsteht, die auf Unklarheit des Gedankens sich gründet. Um die nähere Bestimmung gerade dieses Punktes hat sich *Reinhold* sehr verdient gemacht. Hier kommt zunächst die Form der Anschauung zur Sprache, sofern sie Form ist. Sie ist die

1) Krit. d. rein. Vern. p. 147. Vgl. p. 141. 142.

reine Form der Sinnlichkeit. Wenn aber so in jeder Anschauung ein empirisches und ein reines Element enthalten ist, so ist damit die Möglichkeit gegeben von allem Empirischen zu abstrahiren. In diesem Falle wird nichts übrig bleiben, als das *a priori* in aller Anschauung, d. h. die reine Form der Erscheinungen; diese ist das, was die Sinnlichkeit *a priori* zu den Anschauungen liefert. Trennt man aber so Alles was zur Empfindung gehört, von den Anschauungen ab, so bleibt als das, wovon man nicht abstrahiren kann, weil es die subjective Bedingung der Anschauungen ist, Zeit und Raum übrig, welche zwei Formen sinnlicher Anschauung weiter zu betrachten sind, nachdem bisher die transscendentale Aesthetik die doppelte vorläufige Aufgabe gelöst hat, die Anschauungen von Begriffen, dann aber in ihnen das Empirische von dem reinen *a priori* zu sondern [1].

3. Raum und Zeit sind Vorstellungen, die nicht von der Wahrnehmung des Neben- und Nacheinanderseyns abstrahirt sind, denn diese Verhältnisse selbst setzen Raum und Zeit voraus. Sie sind, da es ganz unmöglich ist von ihnen zu abstrahiren, nothwendige Vorstellungen. Sie sind ferner keine Begriffe, denn diese werden immer von einer Vielheit Gleicher abstrahirt, sind solche Vorstellungen, denen die Theilvorstellungen vorausgehn, dagegen gibt es nur einen Raum, und eine Zeit, und ehe man die Vorstellung von Räumen und Zeiten hat, muss man die von Raum, Zeit, haben, Vorstellungen aber, die durch einen einzigen Gegenstand gegeben sind, und welche ihren Theilvorstellungen vorausgehn, weil diese nur Einschränkungen jener sind, solche sind Anschauungen. Es sind aber Anschauungen, die nicht empirisch sind, sondern reine Anschauungen *a*

1) p. 60. 61.

priori, da man hinsichtlich ihrer Vieles *a priori* bestimmen kann, z. B. dass der Raum drei Dimensionen haben müsse u. s. w.[1] — Raum und Zeit können aber auch nicht objective, den Dingen inhärirende, Eigenschaften oder Verhältnisse seyn, denn solche können vor dem Daseyn der Dinge, welchen sie zukommen, nicht angeschaut werden. Endlich aber kann Raum und Zeit überhaupt keine objective, d. h. von unserm Anschauen unabhängige Realität zugeschrieben werden, wovon man sich leicht durch ein einfaches Experiment überzeugen kann: Man versuche den Unterschied zu fixiren zwischen Gegenständen, die gleich und ähnlich, aber doch incongruent sind (z. B. sphärische Dreiecke von verschiednen Hemisphären, oder eine Hand und ihr Spiegelbild), man wird finden, dass die bloss räumlichen Unterschiede nicht (objectiv) durch Begriffe, sondern nur dadurch angegeben werden können, dass man Worte, wie rechts, links u. s. w. braucht, d. h. dass sie nur in der verschiednen Relation zu dem Anschauenden bestehn[2]. — Man ist daher genöthigt zuzugestehn, dass Raum und Zeit nur die subjectiven Bedingungen sind, unter denen allein Erscheinung, Anschauung möglich ist, d. h. dass sie die der Sinnlichkeit immanenten Formen, gleichsam die Rahmen sind, welche das vorstellende Gemüth in sich trägt, und in welche es alle Empfindungen einrangirt, welche eben dadurch erst zu Anschauungen werden. Sie haben deswegen zwar empirische Realität, d. h. es kann nie Etwas von uns wahrgenommen, angeschaut, erfahren werden, was nicht den Bedingungen der Räumlichkeit und Zeitlichkeit unterläge, aber sie haben transscendentale Idealität, d. h. Prädicate, die sich auf Raum und Zeit beziehn, können den Dingen nur beigelegt werden, sofern sie von einem mit Sinnlich-

---

1) p. 63. 66. 69. 71. 2) Prolegg. §. 13. p. 201. 202.

keit begabten Wesen angeschaut werden oder ihm erscheinen. Wie die Dinge an sich sind, d. h. ausser dem Angeschautwerden, sind sie weder räumlich, noch zeitlich. Eben so, für Wesen (wenn es deren gibt), deren Anschauung intellectuell oder deren Verstand intuitiv ist, würde Raum und Zeit gar keine Bedeutung haben. Was daher, namentlich seit *Locke* von den sogenannten secundären Eigenschaften der Dinge gesagt worden, dass sie nicht sowohl Beschaffenheiten dieser, als vielmehr des percipirenden Subjects bezeichnen, das gilt eben so von den sogenannten primären Eigenschaften, z. B. Ausgedehntseyn u. s. w. Alle diese Prädicate drücken gleichfalls nur Verhältnisse der Gegenstände zu dem sinnlich Wahrnehmenden aus. Nur findet hier der grosse Unterschied Statt, dass die letztern die (freilich subjectiven) Bedingungen sind, unter den allein ein Object für den Anschauenden existirt, und in sofern objective Beschaffenheiten der Erscheinung (nicht des nicht-erscheinenden Gegenstands) genannt werden können [1].

4. Was bis jetzt entwickelt worden, darin findet kein Unterschied Statt zwischen Zeit und Raum. Es ist aber auch auf diesen aufmerksam zu machen: Raum ist die *a priori*stische Form des äussern Sinnes, d. h. er ist die Ordnung, in welche wir die Eindrücke stellen müssen, welche äussere (d. h. von uns unterschiedne) Gegenstände auf uns machen [2]. Eben so aber, wie wir ganz passiv Eindrücke von Aussen percipiren, eben so percipiren wir (eben so passiv) unsre eignen Zustände. Dieses Anschauen unsrer eignen Zustände nennt *Kant* den innern Sinn. (Aeusserer und innerer Sinn sind *Locke's sensation* und *reflection*, s. Bd. II, 1. p. 35.) Diese Perceptionen

1) Kr. p. 66. 72. 67. 73. Prolegg. §. 13. p. 205. Kr. p. 83. 68.
2) Kr. p. 62.

der eignen Zustände müssen wir eben so als succedirend auffassen, wie die äussern Eindrücke als neben einander existirend, d. h. die Zeit ist die Form des innern Sinnes. Daraus folgt, dass der Raum als Bedingung *a priori* nur auf äussere Erscheinungen beschränkt ist, und daher Raumbestimmungen für die Vorstellung von unsern innern Zuständen keine Bedeutung haben; anders verhält es sich mit der Zeit. Zunächst ist diese nur Form für die Perception innerer Zustände. Weil aber jede Vorstellung, also auch die eines äussern Gegenstandes, ein innerer Zustand ist, so unterliegt auch sie der Zeit, und die Zeit ist die Bedingung *a priori* aller Erscheinungen, unmittelbar der innern, mittelbar der äussern. Ausser Raum und Zeit gibt es keine Formen *a priori*, die der Sinnlichkeit immanent wären, weil alle andern Vorstellungen verwandter Art, selbst die der Bewegung, empirische Elemente enthalten [1].

5. Aus dem Gesagten aber ergeben sich nun wichtige Folgerungen: Sind die Formen aller Anschauungen etwas *a priori* in dem anschauenden Subjecte Gegebnes, so kann dieses, ohne Rücksicht auf das empirisch Gegebne, *a priori* aus sich selbst solche Bestimmungen schöpfen, welche für alles unter jene Formen zu Subsumirende vollständige Gültigkeit haben müssen. Alle die Sätze nämlich, die bloss diese Form der sinnlichen Anschauung betreffen, müssen von den Gegenständen der Sinne gültig seyn. Solche Sätze aber sind alle rein mathematische Sätze. Alle geometrischen Sätze nämlich, da sie nur die nothwendigen Verhältnisse der Configurationen im Raum betreffen, beruhn auf der Anschauung von diesem. Gleiches gilt nicht nur von der reinen Mechanik, sondern auch der Arithmetik, da ihr Element, die Zahl, nur

---

1) Kr. p. 72. 77.

durch successives Aneinanderreihen der Einheit entsteht, und also Succession, d. h. Zeit voraussetzt [1]. Damit ist aber auch der erste Theil der transscendentalen Hauptfrage beantwortet und die Möglichkeit reiner Mathematik bewiesen. Denn wenn diese Formen *a priori*, unabhängig von jeder empirischen Erkenntniss, sind und nur durch das Einordnen in sie die Empfindungen zu Anschauungen von Gegenständlichem werden, so versteht sichs von selbst, dass ganz unabhängig von aller Erfahrung, d. h. *a priori*, Gesetze gefunden werden können, welchen jeder angeschaute Gegenstand unterliegen muss. Wären Raum und Zeit empirisch gewonnene Vorstellungen, so wären auch die mathematischen Sätze empirische, nicht Sätze *a priori*. Wären sie ferner objective Beschaffenheiten oder Verhältnisse der Dinge selbst, so wäre nicht einzusehn, wie unsre Vorstellungen, abgesehn von der Bekanntschaft mit den Gegenständen, prätendiren dürften, von jedem erst zu findenden Gegenstande zu gelten, man könnte dem Einwand nicht begegnen, dass in der Erfahrung einmal gegeben werden könne, was den *a priori* gefundnen Gesetzen widerspräche, z. B. eine Linie, die aus Punkten besteht u. s. w. [2] Jetzt aber, wo Zeit und Raum nur subjective Realität haben, Vorstellungen in uns sind, aber Vorstellungen, welche die nothwendigen Formen jeder empirischen Anschauung bilden, so dass nur durch die Unterordnung unter sie die Empfindungen zu angeschauten Gegenständen werden, jetzt kann mit apodiktischer Gewissheit gesagt werden, dass mit den Gesetzen, die sich aus diesen Vorstellungen ergeben, jeder angeschaute Gegenstand, d. h. alle Gegenstände der Sinnenwelt, übereinstimmen müssen. Es ist ein Widerspruch in sich, dass unserm äussern Sinn je etwas Unräumliches vorkommen

1) Prolegg. §. 9. p. 197. 198. 2) Kr. p. 82. Prolegg. p. 203. 204.

könne. Wer also die obige Theorie annimmt, kann gegen Einwürfe der characterisirten Art ruhig die objective Realität und Gültigkeit der mathematischen Sätze als gesichert ansehn. Umgekehrt aber, wem die Gültigkeit der mathematischen Sätze feststeht, der muss nothwendig der aufgestellten Theorie seinen Beifall schenken, denn nur wenn sie richtig ist, ist jene Gültigkeit erklärlich. Nur wenn Raum und Zeit im Subjecte selbst sich finden, als die formale Bedingung von Objecten afficirt zu werden, kann vor dem Afficirtwerden durch dieselben und ganz abgesehn von ihrem empirisch gegebnen Inhalt ausgesagt werden, was (natürlich nur in formeller Hinsicht) von jedem percipirten Object gelten muss[1].

6. Es ergibt sich aber zugleich aus dem Gesagten eine Beschränkung des Gebiets, innerhalb dess allein jene Sätze *a priori* Gültigkeit haben können. Die Eindrücke, welche die Gegenstände auf unsre Sinnlichkeit machen, werden, indem sie der Zeit und dem Raume untergeordnet werden, angeschaut. Das heisst sie werden zu angeschauten Gegenständen oder Erscheinungen. Erscheinungen (d. h. unsre Vorstellungen von den Gegenständen) stehn daher als solche nothwendig unter den Bedingungen der Zeitlichkeit und Räumlichkeit. Es ist aber kaum eine Folgerung zu nennen, sondern fast eine Tautologie, wenn man gesagt wird, dass die Dinge wie sie nicht angeschaut werden, oder wie sie nicht erscheinen, nicht unter diesen Bedingungen stehn. *Kant* nennt nun die Gegenstände ausser ihrer Beziehung auf die Sinnlichkeit oder wie sie nicht erscheinen, Dinge an sich. Dieser Begriff ist nur negativ, er bezeichnet das Nicht-Erscheinende. (Ding an sich und Erscheinung bilden also einen Gegensatz, und dies ist der Grund warum *Kant* endlich dazu

---

1) Prolegg. p. 204. 199. Kr. p. 65.

kommt, Alles, was über die Erscheinung hinausreicht, z. B. Absichten, Pflichten u. s. w., Dinge an sich zu nennen.) Dass Zeit und Raum also für Dinge an sich keine Geltung haben, versteht sich eigentlich von selbst. Weiter aber folgt nicht nur, dass die Gesetze der Mathematik auf Erscheinungen allein ihre Anwendung finden, sondern, da all unser sinnliches Anschauen nur ein Hineinsetzen in Zeit und Raum ist, das was wir überhaupt percipiren, nicht die Dinge an sich sind, sondern nur ihre Erscheinungen, d. h. unsre Vorstellungen von ihnen. Wenn wir auch unsre Anschauung von den Gegenständen zum höchsten Grade von Deutlichkeit bringen könnten, so würden wir dadurch der Beschaffenheit der Dinge an sich selbst nicht näher kommen. Denn wir würden da immer nur unsre Sinnlichkeit erkennen. Alle Eigenschaften der Dinge, ihre Gestalt, ja der Raum, in welchen sie fallen, ist nichts an sich selbst, sondern bloss Modificationen unsrer sinnlichen Anschauung. Das transscendentale (s. p. 47, Anm.) Object bleibt uns unbekannt[1]. Diese Idealität kommt allen Objecten der Sinne zu, darum sind nicht nur die äussern Gegenstände, die wir wahrnehmen, nur Erscheinungen — was sich schon daraus ergibt, dass alle Prädicate, die wir ihnen geben, nur Verhältnissbegriffe sind — sondern auch das Object des innern Sinnes ist nur Erscheinung. Wenn es darum einen innern Sinn gibt, so ist auch das Subject, welches der Gegenstand desselben ist, bloss Erscheinung, und nicht Ding an sich. Dies wäre es nur, wenn die Anschauung seiner selbst blosse Selbstthätigkeit, d. h. intellectuell wäre[2]. Was wir anschauen ist *eo ipso* Erscheinung. Erscheinungen aber sind nicht Dinge an sich selbst, sondern das blosse Spiel unsrer Vorstellungen, die am Ende auf Bestimmungen des innern Sinnes auslaufen, d. h. auf ein sich

1) Kr. p. 78. 80. 2) Kr. p. 84.

afficirt fühlen [1]. Man kann diese Ansicht von der Idealität aller Objecte der Sinneswahrnehmungen Idealismus nennen. Man muss sich aber wohl hüten, diesen Idealismus mit dem gewöhnlichen Idealismus eines *Berkeley* zu verwechseln, welcher alle Gegenstände in Schein verwandelt. Das thut dieser Idealismus, den man deswegen im Unterschiede von jedem andern transscendentalen oder besser kritischen Idealismus nennen mag, nicht [2]. Er sagt nicht, dass äussere Gegenstände, oder dass der Gegenstand meines Selbstbewusstseyns nur Schein sey, sondern er behauptet nur, dass die räumliche Existenz der einen, die zeitliche der andern in meine Betrachtung, nicht in jene Objecte selbst falle [3]. Darum kann nur die Theorie von der Idealität aller unsrer sinnlichen Anschauungen vor jenem Idealismus retten. Denn nimmt man Raum und Zeit als objective Realitäten, so kommt man auf so viel Ungereimtheiten, dass man zuletzt Alles, selbst die Gültigkeit der mathematischen Erkenntniss bezweifelt, und endlich die im Raum existirenden Dinge für Schein hält [4]. Der transscendentale oder kritische Idealismus lehrt, dass wir nur Erscheinungen wahrnehmen, ferner dass Erscheinungen nicht Sachen, sondern blosse Vorstellungen sind, aber Vorstellungen von Dingen, welche existiren, obgleich von der Beschaffenheit dieser nur negativ gesagt werden kann, dass ihnen die Prädicate der Zeitlichkeit und Räumlichkeit nicht zukommen können [5].

Für Erscheinungen also sind synthetische Urtheile *a priori* möglich, weil Raum und Zeit reine Anschauungen *a priori* sind, oder hinsichtlich derselben ist reine Mathematik möglich.

---

1) Kr. (1ste Aufl.) bei *Hartenst.* p. 641.
2) Prolegg. p. 210.
3) Kr. p. 85.
4) Prolegg. p. 208. 209. Kr. p. 223.
5) Prolegg. p. 210.

§. 5.

Kritik der reinen Vernunft. — II. Transscendentale Analytik.

Die Kritik des Verstandes geht denselben Gang wie die der Sinnlichkeit und kommt zu einem analogen Resultat. Die dem Verstande immanenten Regeln der Verknüpfung sind reine Denkformen *a priori* oder Kategorien; da nur durch sie Erfahrung möglich, ihre Anwendung aber nur vermittelst der Anwendung der reinen Anschauungsformen möglich ist, so gibt es hinsichtlich des Complexes von Erfahrungen, den man Natur nennt, gewisse Grundsätze *a priori*, oder es gibt reine Naturwissenschaft. Was nicht zeitlich und räumlich ist, kann daher nicht durch Anwendung der Kategorien erkannt werden, und die transscendentale Analytik führt, wie die Aesthetik, zum transscendentalen Idealismus, der das Unbekanntbleiben der Dinge an sich und die Erkennbarkeit nur der Erscheinungen behauptet.

Die transscendentale Betrachtung des Verstandes gibt, wie sich zeigen wird, zugleich die Antwort auf die zweite Frage, die in der transscendentalen Hauptfrage enthalten war, nämlich auf die: Wie ist reine Naturwissenschaft möglich? —

1. Die zweite Quelle der menschlichen Erkenntniss ist der Verstand, das Vermögen zu denken, d. h. durch Spontaneität Vorstellungen selbst hervorzurufen oder Begriffe zu bilden. Zwar müssen, damit eine wahre Erkenntniss zu Stande komme, Sinnlichkeit und Verstand sich verbinden, da Anschauungen ohne Begriffe blind, Be-

griffe ohne Anschauungen leer sind, so dass es eben so nothwendig ist seine Begriffe sinnlich zu machen (d. h. ihnen den Gegenstand in der Anschauung beizufügen), als seine Anschauungen sich verständlich zu machen (d. h. sie unter Begriffe zu fassen), — aber ihre Functionen sind so verschieden, dass eine transscendentale Untersuchung über den Verstand diesen eben so isoliren muss, wie die transscendentale Aesthetik die Sinnlichkeit isolirte (p. 54). Wie sich dort gezeigt hatte, dass jede Anschauung empirisch war durch ihren Inhalt, rein durch ihre Form, so möchte sichs auch bei den Begriffen verhalten. Das Reine in den Begriffen oder der reine Begriff (ganz eben so wie dort die reine Anschauung, p. 57) wäre dann die reine Form des Denkens. Nur diese könnte *a priori* seyn, der empirische Begriff oder das Empirische in den Begriffen wäre die darin enthaltene Empfindung und also *a posteriori*. In der Erwartung, dass es solche Handlungen des reinen Denkens gebe, welche reine Begriffe sind, d. h. nicht empirischen, noch ästhetischen Ursprungs, versuchen wir eine Untersuchung des reinen Verstandes und der reinen Vernunft, wodurch wir eine transscendentale Logik bekommen, deren erster Theil, der die reine Verstandes-Erkenntniss betrachtet und die Principien vorträgt, ohne welche überall kein Gegenstand gedacht werden kann (wie ohne Zeit und Raum nicht angeschaut) — die transscendentale Analytik heisst. Es kommt hier darauf an diejenigen Begriffe aufzusuchen, welche nicht empirisch sind, sondern rein, nicht zur Sinnlichkeit gehören, sondern zum Verstande, und weiter darauf, die primitiven unter denselben vollständig darzustellen. Die erste Aufgabe ist also die *Entdeckung der reinen Verstandesbegriffe* [1].

---

1) Kr. p. 88. 89. 93. 97. 99.

2. Anschauungen sind die einzigen Vorstellungen, welche unmittelbar auf Gegenstände bezogen werden, dagegen wird ein Begriff nur mittelbar auf den Gegenstand bezogen, d. h. auf eine andre Vorstellung von demselben, sie sey eine Anschauung oder Begriff. Nur vermittelst dieser **Beziehung** hat der Verstand erst eine eigentliche **Erkenntniss**, ein blosser Begriff gibt noch keine Erkenntniss, sondern dazu gehört eine Verbindung desselben mit einer andern Vorstellung. Eben so wenig gibt eine blosse Anschauung, sey sie nun empirisch, sey sie rein, eine Erkenntniss, sondern zu dieser gehört eine Verbindung von Anschauungen. Daher ist auch die **mathematische** Erkenntniss ein Werk des (verbindenden) **Verstandes**. Die Handlung dieses Verbindens von Vorstellungen kann **Synthesis** genannt werden[1]. Wenn nun aber **Urtheilen** nichts Andres ist als ein solches Verbinden, in welchem ein Begriff als Prädicat mit einer andern Vorstellung als Subject verbunden wird, so fällt die Function jener Synthesis mit der Function des Urtheilens zusammen und der Verstand kann definirt werden als das Vermögen zu urtheilen, was zusammenfällt mit der, dass er das Vermögen zu denken sey[2]. Will man darum erkennen, ob in der Function des Verstandes eben so ein Element *a priori* sich findet, wie in der Sinnlichkeit Zeit und Raum waren (was die Möglichkeit reiner Verstandes-Erkenntnisse *a priori* bewiese), so hat man zu diesem Ende nur den Verstand in seinen Urtheilen zu beobachten. Wie dort bei der Sinnlichkeit das *a priori*stische Element in denselben nichts Andres war, als was Anschauungen überhaupt möglich machte, d. h. die Form derselben, so wird es auch hier nicht sowohl in dem empirischen Inhalte der Urtheile zu finden seyn, als vielmehr in ihrer **Form**.

---

1) p. 102. 109.   2) p. 110. 111.

Wird aber nun von dem Inhalt des Urtheils abstrahirt, und nur auf die Verstandesform darin Acht gegeben, so findet sich, dass die Urtheile nach den vier Titeln Quantität, Qualität, Relation und Modalität zwölferlei [1] sind, nämlich: Einzelne Allgemeine Besondere, Bejahende Verneinende Unendliche, Kategorische Hypothetische Disjunctive, Problematische Assertorische Apodiktische. — Da diese Unterschiede die Materie der Urtheile (Subject und Prädicat) gar nicht betreffen, welche vom Empirischen abstrahirt ist, sondern nur die Form der Synthesis (der Subsumtion des Subjects unter das Prädicat), so können sie ihren Grund nur haben in gewissen vom Empirischen unabhängigen, dem Verstande immanenten Normen des Subsumirens, die für den Verstand ganz das sind, was Zeit und Raum (die Normen des Zusammenordnens) für die Sinnlichkeit. In jedem der zwölf genannten Urtheile ist die Handlung der Synthesis eine andre, jedem liegt deshalb ein andres Princip der Synthesis zu Grunde. Diese verschiednen Principien, deren es natürlich eben so viele geben muss, als verschiedne Urtheilsformen, nennt *Kant* reine Begriffe, reine Stammbegriffe oder am Gewöhnlichsten Kategorien, manchmal wohl auch Prädicamente [2]. (Unter Prädicabilien sollen dann die aus ihnen abgeleiteten reinen Begriffe verstanden werden, deren vollständiges System in einer ausführlichen Transscendentalphilosophie nicht fehlen dürfte. Alle Prädicabilien lassen sich auf die Kategorien als ihre Principien zurückführen, wie z. B. Kraft

---

1) Wenn *Kant* ausdrücklich sagt (Kr. p. 138), dass der Grund nicht anzugeben sey, warum es nur diese zwölf Formen des Urtheils gebe, und dann doch an einer andern Stelle zu verstehn gibt, er könne beweisen, dass die Tafel der Kategorien, d. h. der Urtheile, vollständig sey, so ist es *Schopenhauer* in seiner mitunter zu strengen Kritik der *Kantischen* Lehre nicht zu verdenken, wenn er das Letztere Prahlerei nennt.

2) Kr. p. 103. 104. 111.

auf Ursache u. s. w. Wollte man sie daher wissenschaftlich darstellen, so hätte man nur eine gute Ontologie, z. B. *Baumgartens*, zu nehmen, und die in ihr enthaltenen Begriffe klassenweis unter die Hauptkategorien zu ordnen [1].) Es gibt also drei Kategorien der Quantität: Einheit, Vielheit, Allheit; drei der Qualität: Realität, Negation, Limitation; drei der Realität: Substanz und Inhärenz (Substanzialitätsverhältniss), Causalität und Dependenz, Gemeinschaft oder Wechselwirkung; drei endlich der Modalität: Möglichkeit, Daseyn, Nothwendigkeit mit ihren entgegenstehenden Correlaten. [Die Ableitung ist bei den meisten Urtheilen sehr natürlich, wie es denn auf der Hand liegt, dass beim hypothetischen Urtheil die Kategorie der Dependenz angewandt ist u. s. w. Nur zwei Kategorien werden in etwas gezwungener Weise abgeleitet, nämlich das Substanzialitätsverhältniss aus dem kategorischen Urtheil, ganz besonders aber die Wechselwirkung aus dem disjunctiven Urtheil. *Kant* selbst fühlt das Seltsame in dieser Ableitung und kommt öfter auf sie zurück. Die Analogie zwischen beiden soll darin liegen, dass im disjunctiven Urtheil sich eine Sphäre von Begriffen zeige, welche, indem mit dem Setzen des einen alle andern ausgeschlossen werden und umgekehrt, sich also wechselseitig bestimmen. Ausser dem, dass er in seinem Bewusstseyn die Kategorien der Wechselwirkung vorfand, ist es auch noch eine später zu erwähnende wichtige Anwendung dieser Kategorie, die ihn dahin bringt, sie aufzunehmen, dann aber sie in dieser Weise abzuleiten.] Nur beiläufig, als „artige Bemerkungen“ gibt *Kant* einige Winke, welche theils von ihm selbst, theils von Spätern redlich benutzt worden sind: Einmal sey zu bemerken, dass die ersten sechs Kategorien mehr auf Gegenstände der

1) Kr. p. 112. Prolegg. p. 247.

Anschauung, die sechs letzten aber mehr auf die Existenz dieser Gegenstände, entweder in Beziehung auf einander (Relation) oder auf den Verstand gerichtet seyen (Modalität), und dass man jene sechs als mathematische, diese dagegen als dynamische Kategorien bezeichnen könne (siehe späterhin). Dann sey auffallend, dass, obgleich doch sonst jede Eintheilung *a priori* dichotomisch seyn müsse, hier in jeder Klasse sich drei Kategorien ergeben, deren dritte immer die Einheit der beiden andern bilde [1]. — Die Kategorien sind das Reine in jeder Synthesis des Verstandes, daher auch öfter der Verstandesbegriff geradezu die reine Synthesis genannt wird. Sie sind nicht empirischen Ursprungs, wenn auch die sinnliche Wahrnehmung die erste Veranlassung seyn sollte, bei welcher der Verstand sie hervorbringt. Sie kommen mit Zeit und Raum darin überein, dass sie *a priori* auf Gegenstände bezogen werden, was z. B. geschieht, wenn ausgesprochen wird: Alles in der Erfahrung Gegebne muss eine Ursache haben [2].

3. Die Behauptung aber, dass dem Verstande jene Stammbegriffe immanent, und dass er sie *a priori* auf Gegenstände anwende, ist, wenn sie auch richtig seyn sollte, doch nur die Antwort auf eine *quaestio facti*. Viel wichtiger aber ist die *quaestio juris*, die beantwortet werden muss; es muss nämlich die Berechtigung nachgewiesen werden, diese doch zunächst nur subjectiven Stammbegriffe auf Gegenstände anzuwenden und ihnen, die zunächst nur subjective Bedingungen des Denkens sind, so objective Geltung zuzuschreiben. Dies zu leisten ist die Aufgabe der *transscendentalen Deduction* der Kategorien, eines Abschnitts, den *Kant* selbst als einen der schwierigsten bezeichnet, dessen Bearbeitung in der ersten Auflage er schon in den Prolegomenen tadelt und

1) Kr. p. 111. 115. 114. 2) p. 119.

zu verbessern gesucht hat, und der dann später in der zweiten Auflage ganz verändert erschienen ist. Die Modificationen in den Prolegomenen halte ich für wesentliche Verbesserungen. Von den Veränderungen in der zweiten Auflage möchte ich dies nicht sagen. — Bei dem Raum und der Zeit war es leicht begreiflich zu machen, wie sie, obgleich Anschauungen *a priori*, sich dennoch auf Gegenstände bezogen und eine synthetische Erkenntniss von ihnen möglich machten; denn nur vermittelst ihrer erschien ja der Gegenstand oder war er als Object der Anschauung. Anders ist es bei den Kategorien. Auch wenn sie nicht gedacht würden, würde es Anschauungen, Erscheinungen geben. Es fragt sich, was berechtigt uns auf sie Kategorien anzuwenden und unabhängig von aller Erfahrung zu sagen, dass alle Erfahrungen diesen Kategorien unterliegen müssen?[1] Trotz des eben bemerkten Unterschiedes zwischen den reinen Anschauungen und den reinen Verstandesbegriffen ist die Beantwortung doch der oben erwähnten analog: Bestand die transscendentale Deduction jener darin, dass gezeigt wurde, dass es nur unter Bedingung ihrer Anwendung Erscheinungen überhaupt gab, so will die Deduction der reinen Verstandesbegriffe zeigen, dass nur durch ihre Anwendung es überhaupt Erfahrungen gibt, so dass diese Deduction zugleich die Erklärung gibt, wie Erfahrung möglich ist. Diese Deduction ist nun in der ersten Auflage der Kritik eigentlich viel besser als in den folgenden. An sie und an die Prolegomena wird sich deswegen die Darstellung halten. Immer ist festzuhalten (s. p. 68), dass ein Begriff oder eine Anschauung keine Erkenntniss gab, sondern dazu Synthesis nöthig war. Zu einer solchen Synthesis gehört nun erstlich, dass die zu vereinigenden Vorstellungen als unter-

1) Kr. p. 118—121.

schiedne Modificationen unsres Gemüths, d. h. als zeitlich aus einander fallend oder nach einander percipirt und dann zusammen genommen werden, was die Synthesis der Apprehension (auch wohl Synopsis) genannt werden kann; diese hat die Anschauung oder den Sinn zu ihrem Princip. Sie selbst ist aber wieder nur dann möglich, wenn wir beim Uebergehn von einer Vorstellung zur andern, jene erste nicht aus den Gedanken verlieren, sondern stets reproduciren, und so Reihen von Vorstellungen bilden oder sie associiren, so dass also ohne diese Synthesis der Reproduction, welche ein Werk der Einbildungskraft ist, jene Verbindung nicht möglich ist. Aber auch diese reicht nicht aus. Zu dem apprehendirenden Sinn und der reproducirenden und associirenden Einbildungskraft muss nämlich noch hinzukommen, dass die Vorstellungen als die eines Bewusstseyns erkannt oder einem Bewusstseyn subsumirt werden, wodurch die Vorstellungen erst eine wirkliche Einheit erlangen. Vermöge dieser Subsumption unter ein Bewusstseyn, welche *Kant* Apperception nennt, wird die Identität der appercepirten und reproducirten Vorstellung erkannt, indem wir unsern innern Zustand während der Apprehension als identisch erkennen mit dem während der Reproduction. Dieser Apperception gehört darum das dritte, was zum Werden jeder Erkenntniss nöthig ist, die Synthesis der Recognition. Diese Apperception, in welcher wir unsre eignen Zustände empfinden, welche als Empfinden unsrer selbst mit dem innern Sinn zusammenfällt, ist zwar Bewusstseyn, aber (eben weil es ein sich Empfinden ist, s. p. 56) empirisches Bewusstseyn [1]. Diese Apperception nun wird (im Gegensatz gegen eine andre gleich zu betrachtende, die mit dem Verstande zusammenfällt) von

---

1) Kr. (1ste Aufl.) bei *Hartenst.* p. 640. 642. 651. 645.

Kant der productiven Einbildungskraft vindicirt, einem Vermögen, welches, von der reproductiven unterschieden, zwischen dem Sinn und dem Verstande in der Mitte steht, und durch welche ich nicht nur die Vorstellung eines bestimmten Raumes mir entwerfe, sondern auch die Reihe meiner Zustände zu einer Anschauung mache. In dem einen wie dem andern Falle wird eine Synthesis von Mannigfaltigem hervorgebracht, die *Kant* figürliche Synthesis, *synthesis speciosa* nennt[1]. Verbinden wir nun zwei Vorstellungen durch diese empirische Apperception, d. h. vermöge der Identität unsrer innern Zustände mit denen sie zusammenfielen, so haben wir schon eine Erkenntniss, d. h. ein Urtheil (wie denn der Satz: Sonnenschein macht mich froh, oder: bei mir ist Traurigkeit eine Folge des Regens eine Erkenntniss, ein Urtheil, enthält). Diese Erkenntniss ist aber nur eine Wahrnehmung (d. h. mit Bewusstseyn begleitete Anschauung) oder besser: ein Wahrnehmungs-Urtheil, weil auch sie Verknüpfung enthält. Sie ist aber natürlich ein empirisches Urtheil[2]. Weil in dem Wahrnehmungsurtheil nur meine innern Zustände das Band der Vorstellungen bilden, so ist jenes Urtheil nur von subjectiver Gültigkeit; weil meine innern Zustände wechselnde sind, deswegen ist es zufällig. Aus beiden Gründen kann man es noch kein Erfahrungsurtheil nennen, welches ja auf Objectivität und Allgemeingültigkeit Anspruch macht. Um das Wesen der Erfahrung zu begreifen, wird daher nöthig seyn, dass man erkenne: Wie aus einem Wahrnehmungsurtheil ein Erfahrungsurtheil wird? Nach dem Gesagten geschieht dies dadurch, dass die Beziehung nur auf ein empirisches Bewusstseyn, durch welche allein jene Syn-

---

1) Kr. p. 142 — 145.

2) Kr. (1ste Aufl.) p. 653. Prolegg. §. 20. p. 218.

thesis subjectiv, zufällig war, aufgehoben werde. Natürlich aber darf dies nicht so verstanden werden, als wenn überhaupt keine Beziehung auf Bewusstseyn mehr Statt haben solle, denn nur durch diese, durch Apperception wurde ja erst ein Urtheil; sondern nur dies muss entfernt werden, was die Apperception zur empirischen macht. Es entsteht die Frage, ob es Apperception gebe, die nicht empirisch ist, und wie diese zu denken? Die empirische Apperception selbst weist eigentlich als auf ihren Grund auf eine Apperception zurück, die nicht selbst von empirischer Natur ist. In dem empirischen Bewusstseyn percipire ich nämlich meine wechselnden Zustände. Nun aber könnte ich sie gar nicht als meine percipiren, wenn ich sie nicht auf ein Subject bezöge, welches unwandelbar dasselbe bliebe. Dieses, welches nothwendiger Weise als numerisch identisch vorgestellt wird, kann eben deshalb nicht empirisch gegeben seyn, sondern ist die Bedingung, die aller Erfahrung vorausgeht. Dieses reine, ursprüngliche, unwandelbare Bewusstseyn nennt *Kant* im Gegensatz gegen die empirische bald transscendentale, bald ursprüngliche Apperception, bald transscendentale Einheit des Selbstbewusstseyns [1]. Es ist dasjenige Selbstbewusstseyn, welches die Vorstellung Ich denke hervorbringt, die alle andern Vorstellungen muss begleiten können. Es ist wichtig, diese reine Apperception des Ich von dem empirischen Bewusstseyn oder der empirischen Apperception zu unterscheiden. Die letztere fiel mit dem innern Sinn zusammen, darum war sie ein passives Percipiren der eignen Zustände, welches darin besteht, dass wir von diesen afficirt werden, Eindrücke von ihnen erhalten. Dagegen ist die reine Apperception ein Act nur der Spontaneität, hat also nichts mit der Sinnlichkeit

---

1) Kr. (1ste Aufl.) p. 645.

zu thun, sondern fällt mit dem Verstande zusammen, ist ein Denken, kein Anschauen. Es hängt damit zusammen, dass der Inhalt des empirischen Bewusstseyns meine Zustände enthält, also sagt wie ich bin, dagegen ist durch die reine Apperception gar keine Mannigfaltigkeit gesetzt, sie enthält nur dass ich bin; Ich bin ist der ganze Inhalt derselben. Endlich aber, da alle Beschaffenheiten, welche der (innere wie äussere) Sinn offenbart, nur Erscheinungen betrifft, sagt mir das empirische Bewusstseyn nur, wie ich als Erscheinung bin, oder wie ich mir erscheine, nicht wie ich bin. Das Wie sagt nun freilich die transscendentale Apperception auch nicht, aber das Daseyn des Ich, welches sie enthält, ist nicht Erscheinung, vielmehr ist durch den Actus, welchen das „Ich denke" ausdrückt, das Daseyn desselben gegeben [1]. Darum kann auch im Gegensatz gegen die transscendentale Apperception von dem empirischen Bewusstseyn gesagt werden, dass man von sich selber afficirt werde, weil man sich nicht selbst schaffe [2]. Es kann deswegen die reine Apperception nicht eigentlich Erkenntniss genannt werden, sondern sie ist vielmehr die Basis und Voraussetzung aller Synthesen (Verbindungen des Mannigfaltigen zu einer Einheit) und so selbst die ursprüngliche synthetische Einheit, welche die Möglichkeit aller Erkenntniss enthält. Daher drückt sich *Kant* manchmal so aus: die Synthesis der Vorstellungen beruht auf der Einbildungskraft, die synthetische Einheit derselben aber auf der Einheit der Apperception [3]. Sie ist, als das was das empirische Bewusstseyn erst möglich macht, indem dieses nur zufällige Bestimmtheiten ihrer enthält, nicht empirisches Bewusstseyn, sondern Bewusstseyn überhaupt. Hatten nun Urtheile

---

1) Kr. p. 129. 130 Anm. 133. 145. 146.
2) Grundl. zur Met. d. Sitten, WW. IV, p. 79. 3) Kr. p. 141. 169.

die nur durch ein empirisches Bewusstseyn zu Stande kamen, eben darum bloss subjective, zufällige Gültigkeit, so wird diese Beschränkung wegfallen, sobald sie für das Bewusstseyn überhaupt, d. h. für jedes Bewusstseyn gelten. Man wird sie objectiv gültige nennen müssen. Empirische Urtheile mit objectiver Gültigkeit sind Erfahrungsurtheile[1]. Sie unterscheiden sich von Wahrnehmungsurtheilen dadurch, dass die letztern Verknüpfungen im Bewusstseyn meines Zustandes, jene dagegen die im Bewusstseyn überhaupt, darum aber auch in jedem Bewusstseyn enthaltenen Verknüpfungen aussagen[2]. Also wird aus einem Wahrnehmungsurtheil ein Erfahrungsurtheil, oder allgemeiner, es wird überhaupt Erfahrung nur durch die Synthesis des Mannigfaltigen, vermittelst der transscendentalen Apperception oder des reinen Selbstbewusstseyns[3]. — So wird also durch Subsumtion unter die transscendentale Apperception die Erfahrung im wahren Sinne des Worts gemacht, und da jene mit der Thätigkeit des Verstandes zusammenfiel, so ist es begreiflich, dass *Kant* gleich im Anfange der Krit. d. rein. Vernunft sagen konnte: Erfahrung ist das erste Product, welches unser Verstand hervorbringt, indem er den rohen Stoff sinnlicher Empfindungen bearbeitet[4]. Während also Wahrnehmung die Syn-

1) Die oben p. 74 gebrauchten Beispiele waren Wahrnehmungsurtheile, weil nur meine wechselnden, damit zufälligen, Empfindungen Sonnenschein und Freude verbanden. Sage ich aber, Sonnenschein macht (nicht nur mich) warm, so habe ich ein Erfahrungsurtheil, weil die Synthesis nicht nur auf Zusammenempfindung (Synopsis) eines empirischen Bewusstseyns sich gründet, sondern allgemein für jedes Bewusstseyn gelten soll. Solchen Anspruch macht dieser Satz, weil hier nicht das „Ich empfinde", sondern das „Ich denke, Ich bin" die Copula bildet. Darum ist dort in dem Ausdruck: Ich empfinde, dass Sonnenschein Freude macht, eigentlich nur enthalten: So wahr ich eben jetzt empfinde, so wahr u. s. w. (subjective Gültigkeit) — hier dagegen: So wahr ich (immer) denke, so wahr ich bin, so wahr u. s. w. (objective Gültigkeit).

2) Prolegg. p. 215. 218. 3) Kr. p. 130. 131. 4) p. 38.

thesis von Vorstellungen durch empirisches Bewusstseyn war, ist Erfahrung: Synthesis derselben durch transscendentale Apperception. Wenn nun *Kant* diese Synthesis im Gegensatz gegen die in der Wahrnehmung gegebne als objective bezeichnet, so entsteht die Frage: was heisst denn eigentlich bei ihm Object, objectiv? (Diese Frage ist um so nothwendiger, als *Kant* den frühern Sprachgebrauch, nach welchem das Objective im Gegensatz gegen das Wirkliche, das Gedachte bedeutete, hinter sich hat, doch aber auch nicht zu der Bedeutung des Wortes gekommen ist, die, wenigstens in der gebildeten Conversation, heut zu Tage die gewöhnliche ist.) Hier ist nun besonders festzuhalten, dass objective Gültigkeit und nothwendige Allgemeingültigkeit Wechselbegriffe sind, so dass, wenn wir ein Urtheil als nothwendig ansehn, eben darunter die objective Gültigkeit verstanden ist, wobei es ganz einerlei ist, ob wir die Gegenstände erkennen, wie sie an sich sind, oder nicht. Darum ist es nur die zum subjectiv gültigen Wahrnehmungsurtheil hinzukommende Nothwendigkeit, welche es zu einem Erfahrungsurtheil, d. h. zu einem objectiv gültigen macht[1]. Wenn nun aber durch die Synthesis der reinen Apperception der Verbindung der Vorstellungen, welche in dem empirischen Bewusstseyn Statt fand, der zufällige Character abgestreift wurde, so ist es begreiflich, dass *Kant* jene Synthesis eine objective nennt. Diese besagt nur, dass die Vorstellungen nicht etwa nur so zusammengehören, wie dort, wo sie durch reproductive Einbildungskraft associirt werden, sondern dass sie vermöge der nothwendigen Einheit der Apperception zusammengehören. Darum kann er ferner die reine Apperception als objective Einheit des Bewusstseyns bezeichnen, während wenn ich vermöge des

1) Prolegg. §. 19. p. 215. 216.

innern Sinnes mir meiner zufälligen Zustände bewusst werde, dieses Bewusstseyn selbst den Character der Zufälligkeit hat, und ihm darum nur subjective Einheit zukommt [1]. Wenn ich darum ein objectiv gültiges (Erfahrungs-) Urtheil ausspreche, z. B. der Körper ist schwer, so will dies nur sagen: diese beiden Vorstellungen sind im Object, d. h. ohne Unterschied des Zustandes des Subjects verbunden. Mit andern Worten: wo ich Vorstellungen verbunden denken muss, da hat ihre Synthesis objective Gültigkeit, wo ich sie associiren kann, subjective. Darum ist es völlig einerlei, ob ich sage: Es ist im Erfahrungsgebiet ein Gesetz, dass ich jede Begebenheit auf eine Ursache beziehe, oder: in diesem Gebiet hat alles eine Ursache [2]. Das Objective also in den Erfahrungen liegt nur in der Gesetzmässigkeit und Unabhängigkeit von den zufälligen Zuständen des Subjects; es hat dieses Objective weiter seinen Grund in der synthetischen Einheit der reinen Apperception. Nun kann doch aber kein Unterschied gemacht werden zwischen dem Objectiven in der Erfahrung und dem Object der Erfahrung. Es ist daher ganz folgerichtig, wenn *Kant* sagt, dass durch jene synthetische Einheit der Apperception das Object der Erfahrung erst entsteht. Er hat in der ersten Auflage der Kritik eine vortreffliche Auseinandersetzung von dem gegeben, was er unter Object oder Gegenstand von Vorstellungen versteht, die leider in der zweiten weggeblieben ist. Der wesentliche Inhalt derselben ist folgender: dass wir Nichts erkennen können, was ausser unsrer Erkenntniss, Nichts vorstellen, was ausser unsrer Vorstellung liegt, ist eine blosse Tautologie. Wenn wir nun von gewissen Vorstellungen sagen, sie correspondirten einem Gegenstande oder

---

1) Prolegg. §. 18. Kr. p. 134. 135.
2) Kr. p. 136. Prolegg. §. 17. p. 214.

auch, sie richteten sich nach ihm (seyen objectiv gültig), so kann dieser sogenannte Gegenstand ausser unsrer Vorstellung nur ein *x* seyn, welches verhindert, dass wir unsre Vorstellungen beliebig associiren, welches vielmehr uns bestimmt, diese und keine andern Vorstellungen (z. B. Körper und schwer) mit einander zu verbinden. Das heisst: jenes *x* ist gar nichts Andres als die Nothwendigkeit jener Verknüpfung, die Regel, nach welcher ich Vorstellungen associiren muss. Diese Nothwendigkeit aber liegt nur in der Einheit der transscendentalen Apperception. Ich kann nicht zusammendenken, was diese aufhebt, und ich muss zusammendenken, dessen Trennung sie aufheben würde. Also ist die Vorstellung jenes *x* in der That nur durch das Bewusstseyn von jener transscendentalen Einheit gesetzt, oder das Object entsteht durch die synthetische Einheit der reinen Apperception. Daher wird denn auch ausdrücklich behauptet, was die spätern Auflagen nicht mehr sagen, dass dieses *x* in allen Erkenntnissen dasselbe sey. Erfahrung also gibt es nur, oder das Object der Erfahrung entsteht, indem das gegebne Mannigfaltige zur Einheit der Apperception gebracht wird [1]. Diese Synthesis aber, welche mit dem Thun des Verstandes zusammenfiel (s. p. 73), geschieht nur vermittelst der Kategorien. Die Kategorien sind die Regeln, nach welchen der Verstand das Mannigfaltige zur Synthesis vereinigen muss. Ohne Anwendung einer Kategorie weiss ich z. B. nicht, ob in der Synthesis der beiden Vorstellungen Körper und Theilbar ich jene oder diese zum Subject mache. Bringe ich aber den Begriff Körper unter die Kategorie Substanz, so wird bestimmt, dass seine empirische Anschauung in der Erfahrung immer nur als Subject betrachtet werden müsse [2]. Also kann nur vermittelst der

---

1) Kr. (1ste Aufl.) p. 643—645. 2) Kr. p. 126.

Kategorien eine objective Verbindung von Vorstellungen gesetzt werden. (Wenn ich Sonnenschein und Wärme durch die Kategorie Causalität verbinde, so ergibt sich ein Urtheil, welches objectiv ist im Vergleich mit dem oben p. 74 angeführten, das nur auf subjectiver Association beruhte.) Also nur durch Anwendung von Kategorien wird aus Wahrnehmungen wirkliche Erfahrung, aus einem Wahrnehmungsurtheil ein Erfahrungsurtheil. Der Verstand, welcher die Kategorien anwendet, macht aus Wahrnehmungen ein Erfahrungsurtheil [1]. Dieses Letztere ist eigentlich erst ein wirkliches Urtheil, denn nur dann urtheilen wir eigentlich, wenn wir z. B. Stein und Schwer durch ist verbinden, während in der Wahrnehmung meine Empfindung die Copula bildet, so dass also Urtheil wäre: „die Art gegebne Erkenntnisse zur objectiven Einheit der Apperception zu bringen“ [2]. Jedoch kann man auch die Wahrnehmungen schon Urtheile nennen, weil wirklich nur (durch den empirischen Beisatz) versteckt auch in ihnen der reine Verstandesbegriff enthalten ist. [In dem Beispiel oben enthält der Satz: bei mir ist Wehmuth eine Folge von Regen, die Kategorie der Dependenz.] Darum liegen die reinen Verstandesbegriffe den Synthesen durch productive Einbildungskraft eben so zu Grunde, wie die reine Apperception dem empirischen Bewusstseyn zu Grunde lag [3]. Wenn aber nur durch die Anwendung von Kategorien die Erfahrung oder auch das Erfahrungsobject erst wird, so ist in ganz ähnlicher Weise, wie oben in der transscendentalen Aesthetik bewiesen, dass die Verstandesbegriffe auf mögliche Erfahrungsobjecte (d. h. auf Wahrnehmungen) angewandt werden dürfen, oder dass man ihnen *a priori* objective Gültigkeit zuschreiben darf [4]. Weiter wird Alles, was

1) Prolegg. §. 22. Anm. p. 223.
2) Kr. p. 135.
3) Kr. p. 148. 150.
4) Kr. p. 648. (Nur 1ste Aufl.)

aus den reinen Verstandesbegriffen folgt, *a priori* von jeder Erfahrung prädicirt werden können, und es gibt also eine Erkenntniss *a priori* hinsichtlich aller Erfahrungsgegenstände. Da sie nämlich nur verknüpfte Wahrnehmungen sind, so folgt unmittelbar daraus, dass die Regeln der Verknüpfung von ihnen gelten. Die Frage also, ob und wie synthetische Urtheile *a priori* möglich sind? hat von einer andern Seite her eine zweite (der ersten, p. 65 analoge) Antwort erhalten: Sie sind möglich hinsichtlich aller Erfahrungen, weil nur durch die reinen Verstandesbegriffe das Gegebne zu Erfahrungen wird, die reinen Verstandesbegriffe aber *a priori* sind. Diese Antwort fällt aber ganz zusammen mit der, ob reine Naturwissenschaft möglich ist. „Dass die Natur," sagte *Kant*, „sich nach unserm subjectiven Grunde der Apperception richten, ja gar davon in Ansehung ihrer Gesetzmässigkeit abhängen solle, lautet wohl sehr widersinnisch und befremdlich, bedenkt man aber, dass diese Natur nichts sey als ein Inbegriff von Erscheinungen, mithin kein Ding an sich, sondern bloss eine Menge von Vorstellungen des Gemüths, so wird man sich nicht wundern, sie bloss in der transscendentalen Apperception in der Einheit zu sehn, um deren Willen sie Natur heissen kann [1]." Obgleich diese Worte in den spätern Ausgaben der Kritik weggefallen sind, so spricht er sich doch auch in ihnen nicht minder entschieden aus. Er wirft sich die Frage auf, wie es möglich sey, dass der Verstand der Natur *a priori* Gesetze vorschreibe, und erwidert darauf: „Es ist um nichts befremdlicher, wie die Gesetze der Erscheinungen in der Natur mit dem Verstande und seiner Form *a priori*, d. i. seinem Vermögen das Mannigfaltige überhaupt zu verbinden, als wie die Erscheinungen selbst mit der Form der

1) Kr. p. 649. 650.

sinnlichen Anschauung *a priori* übereinstimmen müssen. Denn Gesetze existiren eben so nur relativ auf ein verständiges Subject, wie Erscheinungen relativ auf ein Subject das Sinne hat"[1]. Unter Natur nämlich ist nichts Andres zu verstehn, als der Complex der gesetzmässig geordneten Erscheinungen. Nun sind Erscheinungen nur unsre Vorstellungen von Dingen, als blosse Vorstellungen können sie nur unter den Gesetzen des vorstellenden Vermögens stehn." Oder aber: Unter Natur ist zu verstehn der Complex von Erfahrungsobjecten, Erfahrungsobjecte sind nur durch den Verstandesgebrauch, also unterliegt die Natur nothwendig den Gesetzen des Verstandes. Am deutlichsten ist dieser Punkt in den Prolegomenen ausgeführt[2], in welchen er die Frage aufwirft: wie Natur selbst möglich sey? eine Frage, von der er sagt, sie sey die höchste, welche von der Transscendentalphilosophie berührt werde. Nimmt man Natur in materieller Bedeutung, so wäre sie der Inbegriff aller Erscheinungen und jene Frage hiesse: wie ist Raum, Zeit und was beide erfüllt, der Gegenstand der Empfindung, möglich? diese Frage ist in der transscendentalen Aesthetik gegeben. Nimmt man dagegen Natur in formeller Bedeutung, so ist darunter der Inbegriff der Regeln zu verstehn, unter denen Erscheinungen stehn müssen, wenn sie in der Erfahrung als verknüpft gedacht werden sollen. In dieser formellen Bedeutung nimmt man nun in der Naturwissenschaft das Wort und nimmt es auch die Untersuchung über die Möglichkeit der reinen Naturwissenschaft; während der blosse Inbegriff der Erscheinungen Sinnenwelt genannt werden mag, ist Natur: die Gesetzmässigkeit in Verknüpfung der Erscheinungen. Da Erscheinungen unsre Vorstellungen von Gegenständen sind, so können die Gesetze der Natur keine andern seyn,

1) Kr. p. 149. 2) Prolegg. §. 36. 37. p. 238 ff.

als die Gesetze der Verknüpfung unsrer Vorstellungen. Darum fällt die Frage, wie Natur möglich sey, vollkommen mit der Frage zusammen, wie Erfahrung möglich sey, und wenn oben gezeigt ward, dass der Verstand die Wahrnehmungen zu Erfahrungen macht, so muss eben so behauptet werden, dass der Verstand die Sinnenwelt zu einer Natur macht. Darum ist der Verstand der Ursprung der allgemeinen Ordnung der Natur, indem er alle Erscheinungen unter seine eignen Gesetze fasst und dadurch erst Erfahrungen möglich macht. Dadurch macht er, dass die Sinnenwelt entweder gar kein Object der Erfahrung oder Natur ist. Eben darum aber schöpft der Verstand seine Gesetze nicht aus der Natur, sondern schreibt sie ihr vor. Der Verstand ist die Gesetzgebung für die Natur, d. i. ohne Verstand würde es überall nicht Natur, d. h. synthetische Einheit des Mannigfaltigen der Erscheinungen nach Regeln geben [1]. Von den beiden Ansichten, welche daher von *Kant* als möglich statuirt werden, dass sich unsre Vorstellungen nach den Dingen richten, oder dass sich die Dinge nach unsern Vorstellungen richten (oder wie er an einer andern Stelle sagt: ob sich die Erfahrungen nach den Begriffen oder diese nach jenen richten) [2], entscheidet er sich für die zweite und vergleicht sich selbst mit dem *Copernicus*, der in der Astronomie eine analoge Revolution hervorgebracht habe, wie die Kritik in der Philosophie [3]. Der Verstand ist also allerdings berechtigt *a priori* die Gesetze festzustellen, von welchen die Natur als Natur abhängt, und es ist eine sehr unnütze Klage, dass man das Innere der Natur nicht zu erkennen vermöge. Beobachtung und Zergliederung dringt hinein, weiter als man denkt [4]. Und nicht nur dies, sondern auch *a priori* bestimmt der Verstand die

---

1) Kr. (1ste Aufl.) p. 638.
2) Kr. p. 151.
3) Kr. Vorr.
4) Kr. p. 266.

Gesetze, die sich in ihr finden müssen. Natürlich aber werden dies nur die allgemeinen Gesetze seyn, auf welchen eine Natur überhaupt (d. i. die Gesetzmässigkeit der Erscheinungen in Zeit und Raum) beruht. Besondre Gesetze, welche empirisch bestimmte Erscheinungen betreffen, stehn wohl unter jenen, können aber nicht aus ihnen abgeleitet werden. Jene allgemeinen Gesetze aber bilden eben den Inhalt der reinen Naturwissenschaft *a priori*.

4. Damit aber, dass die Tafel der Kategorien gegeben, dass dann ferner die Berechtigung nachgewiesen ist, Gebrauch von ihnen zu machen und ihnen objective Gültigkeit zuzuschreiben, damit ist die Untersuchung doch noch nicht geschlossen. Es tritt nämlich eine Schwierigkeit ganz andrer Art hervor. Es ist zwar gerechtfertigt, dass man empirische, sinnliche Anschauungen den Kategorien subsumire; es ist aber noch gar nicht gezeigt, wie solche Subsumtion vor sich gehe. Dies muss gezeigt werden und wenn jede Subsumtion ein Geschäft der Urtheilskraft[1] ist, so wird eine transscendentale Doctrin der Urtheilskraft die Möglichkeit dessen nachzuweisen haben, dessen Berechtigung in der transscendentalen Deduction der Verstandesbegriffe bewiesen war. Die Schwierigkeit ist nämlich diese: Zu einer jeden Subsumtion gehört eine Gleichartigkeit der beiden zu verbindenden. Diese scheint hier zu fehlen; die Kategorien sind rein und intellectuell, dagegen was ihnen subsumirt werden soll, ist empirisch und sinnlich. Zu einer Subsumtion wird also eine vermittelnde Vorstellung gehören, welche mit jenen und mit diesem Verwandtschaft hat. Dieses Mittlere wird seinen Grund in dem Vermögen haben, welches zwischen dem Vermögen der Kategorien und dem der Anschauungen selbst in der Mitte steht. Ein solches ist aber die productive

---

1) Kr. p. 154.

Einbildungskraft gewesen. Sie wird das verlangte Mittlere liefern müssen. Dieses (zunächst problematische) Mittlere nennt *Kant* das transscendentale Schema und die ganze Untersuchung hat deswegen die Ueberschrift erhalten: *Vom Schematismus der reinen Verstandesbegriffe*[1]. (Ein Schema ist von einem Bilde zu unterscheiden. Die Vorstellung eines Triangels überhaupt ist kein Bild, da es einen solchen Triangel, der nicht rechtwinklig oder spitzwinklig u. s. w. wäre, gar nicht gibt, sondern ein Schema, d. h. Vorstellung von einem Verfahren der Einbildungskraft, wodurch einem Begriff sein Bild verschafft werden soll.) Es möchte vielleicht die von der gewöhnlichen Vorstellung sowohl als von *Hume* bemerkte Verwandtschaft des *post hoc* und *propter hoc* gewesen seyn, welche *Kant* zuerst dazu gebracht hat, Zeitbestimmungen als diejenigen Vorstellungen anzusehn, vermittelst der die Kategorien auf das Sinnliche angewandt werden. Möge aber die erste subjective Veranlassung zu dieser Behauptung gewesen seyn, welche sie wolle, so war sie mit dem früher Entwickelten leicht in Einklang zu bringen. Da nämlich die Zeit reine Form *a priori* war, so haben ihre Bestimmungen den *a prioristischen* Character, wie die Kategorien; als Form aber des innern Sinnes ist die Zeit dem Sinnlichen verwandt. Das Schema wird daher nichts Andres seyn als das Phänomen, oder der sinnliche Begriff eines Gegenstandes in Uebereinstimmung mit der Kategorie. Was die Kategorien der Relation und Modalität betrifft, so ist hier die Entwicklung ungezwungen: die Substanz und Inhärenz hat ihr Schema an dem Beharren und Wechseln (*constans et perdurabile est substantia phaenomenon*), die Causalität an dem Nacheinander-seyn, die Wechselwirkung an

---

1) Kr. p. 157—164.

dem Zugleich-seyn. Eben so hat die Möglichkeit an dem Irgendwann, die Wirklichkeit an dem Jetzt, die Nothwendigkeit an dem Immer ihr sinnliches Analogon (*aeternitas est necessitas phaenomenon*). Gleiches lässt sich von den Kategorien der Quantität und Qualität nicht sagen. Zwar dass die Zahl das Schema für die Kategorien der Einheit Vielheit Allheit abgibt (*numerus est quantitas phaenomenon*), dagegen wird nichts einzuwenden seyn, dass aber hier das Schema Zeitbestimmung sey ist nur richtig, wenn man früher die Art zugegeben hat, wie *Kant* Zahl und Zeit zusammenstellt (s. p. 62). Am meisten aber erscheint die Sache gezwungen bei der Qualität. Erfüllte und leere Zeit sind zunächst die Schemata für Realität und Negation. Erfüllt aber erscheint die Zeit nur durch Empfindungen, die wir in ihr haben. Also ist Empfundenwerden und Nicht-Empfundenwerden mit allen Zwischenstufen Schema der Kategorien der Qualität (*sensatio* [*passivé*] *est realitas phaenomenon*). Die ganze Summe dieser Untersuchung wird dann so zusammengefasst: die Schemata sind nichts als Zeitbestimmungen *a priori* nach Regeln und diese gehn nach der Ordnung der Kategorien auf die Zeitreihe, den Zeitinhalt, die Zeitordnung, endlich den Zeitinbegriff in Ansehung aller möglichen Gegenstände. *Kant* begnügt sich nun aber nicht, hinsichtlich der transscendentalen Zeitbestimmungen nachzuweisen, dass sie passende Schemata für die Kategorien seyen, sondern sucht auch nachzuweisen warum nur sie, und nicht etwa Raumbestimmungen, es seyn können: Die Zeit ist die Form *a priori* und daher die Bedingung der Wahrnehmungen des innern Sinnes. Durch die Schemata wird daher das mannigfaltige Gegebne zunächst zur Einheit im innern Sinn (empirischen Bewusstseyn) und dadurch mittelbar auf die Einheit der Apperception zurückgeführt. Da diese Zurückführung aber mit dem Gebrauch der Katego-

rien zusammenfiel, so werden diese nur vermittelst der Schemata auf Gegebnes bezogen. In dieser Beziehung erst erhalten sie eine reale Bedeutung, während ihre Bedeutung sonst nur logisch bliebe. (Durch das Schema des Beharrens wird der Begriff des logischen Subjects zu dem der realen Substanz u. s. w.) Diese reale Bedeutung der Kategorien, d. h. ihre Anwendung auf empirisch Gegebnes, macht den wichtigen Unterschied zwischen Erkennen und blossem Denken aus; zu jenem gehört dieses und das sinnlich Gegebne. Wenn daher der nothwendige Schematismus den Gebrauch der Kategorien erweitert, so ergibt sich doch auch gerade aus ihm die Beschränkung desselben auf gewisse Grenzen, oder vielmehr, sie liegt bereits in dem früher Entwickelten, findet aber hier ihre Bestätigung. Da nämlich die Deduction der Kategorien den Gebrauch derselben nur dadurch gerechtfertigt hatte, dass durch ihn Erfahrung möglich werde, so versteht sichs von selbst, dass sie nur auf das angewandt werden können, woraus Erfahrungen werden können, oder wie der gewöhnliche Ausdruck bei *Kant* lautet: auf Gegenstände möglicher Erfahrung, dies aber heisst: auf Sinneswahrnehmungen oder Erscheinungen [1]. Darum hebt es *Kant* immer wieder hervor, dass z. B. Natur nicht ein Ding an sich (oder auch Dinge an sich) sey, sondern nur Erscheinungen, d. h. Anschauungen, unsre Vorstellungen, gesetzmässig geordnet. Anders wird dieser selbe Gedanke auch so ausgesprochen: die Kategorien werden auf das Gegebne angewandt, nun gibt es aber nur eine Weise, wie uns gegeben ward, durch Sinnlichkeit, also ist der Gebrauch der Kategorien auf das Empirische, d. h. sinnlich Empfundene (s. p. 48) beschränkt. War nun aber der Verstand nichts Andres, als das Vermögen *a priori* zu ver-

1) Kr. p. 139.

binden, und das Mannigfaltige gegebner Vorstellungen unter Einheit der Apperception zu bringen, so kann er allein gar nichts erkennen, sondern nur den Stoff zur Erkenntniss, d. h. die Anschauungen, verbinden und ordnen [1]. Seine Kategorien allein geben noch gar keine Erkenntnisse, sind blosse Gedankenformen, durch die aus gegebnen Anschauungen Erkenntnisse gemacht werden [2]. Dieses wird aber noch deutlicher, wenn man erwägt, dass die Anwendung nur geschieht durch die Vorstellung der Zeit, welche ja alles was in sie fiel eben dadurch zu Erscheinungen machte. Die Schemata, welche den Kategorien Bedeutung gaben, beschränken also zugleich ihr Gebiet, so dass „die Sinnlichkeit den Verstand realisirt, indem sie ihn zugleich restringirt“ [3]. Dieses Beschränktseyn desselben auf das empirisch Gegebne, auf das Gebiet der sinnlichen Wahrnehmung, so dass also nur von solchem, was möglicher Weise sinnlich percipirt werden kann, es Erkenntnisse *a priori* gibt, dies nennt *Kant* empirischen Gebrauch, oder er drückt sich auch so aus, dass der Gebrauch der Kategorien immanent sey (eben dem Gebiete des Empirischen), während später von den Ideen gezeigt werden wird, dass sie gerade über dies Gebiet hinausweisen, und daher ihr Gebrauch (in Beziehung auf dasselbe) transscendent sey. (Oft spricht *Kant* auch von transscendentalem Gebrauch im Gegensatz gegen den empirischen.) [4] Fasst man nun das Resultat der bisherigen Untersuchung zusammen, so war zuerst gezeigt worden (*quaestio facti*), dass es reine Verstandesbegriffe gebe, dann (*quaestio juris*) dass wir berechtigt seyen von denselben objectiven Gebrauch zu machen, endlich dass dies geschehe vermöge der transscendentalen Schemata. Alle drei Untersuchungen waren aber

1) Kr. p. 131. 138.
2) Kr. p. 232.
3) Kr. p. 164.
4) Prolegg. §. 33. Kr. p. 268. 238.

zu dem Resultate gekommen, dass die sich daraus ergebende Möglichkeit der Erkenntnisse *a priori* sich auf das empirische Gebiet beschränke, nur Erscheinungen betreffe. Ist nun Natur = gesetzmässige Ordnung von Erscheinungen, so gibt es eine reine, d. h. aller Erfahrung vorausgehende Naturwissenschaft.

5. Die Grundzüge einer solchen stellt nun *Kant* dar in dem Abschnitt seines Werks, welcher, während die bisherigen Untersuchungen das System der Begriffe behandelten, die Ueberschrift erhalten hat: *System der Grundsätze des reinen Verstandes.* Er enthält also die obersten Gesetze *a priori*, denen jede Natur unterliegen muss. Als oberste können sie nicht von andern höhern abgeleitet werden; der einzige Beweis, den es für sie gibt, ist aus den subjectiven Quellen der Möglichkeit einer Erkenntniss zu schöpfen [1]. Die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung, und so ergibt sich als das oberste Princip aller reinen Grundsätze: Ein jeder Gegenstand steht unter den Bedingungen, nach welchen synthetische Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung und folglich Erfahrung möglich ist. Da diese Grundsätze nur vermöge der Anwendung der Kategorien auf das Angeschaute entstehn, so muss ein Parallelismus zwischen ihnen und der Tafel der Kategorien Statt finden, und so ergeben sich viererlei Grundsätze *a priori*, welche die Basis aller Naturwissenschaft sind.

A. Was die Quantität aller Erfahrungsobjecte betrifft [2], so kann es keines geben, welches nicht bestimmten Raum oder Zeit einnähme; da nun aber bestimmter Raum und bestimmte Zeit ein Ganzes ist, welches nur entsteht,

---

1) Kr. p. 164. 2) Kr. p. 174 ff.

indem wir mannigfaltiges Gleichartiges an einander reihen, so folgt daraus, dass jede Anschauung als ein solches Ganze erfahren wird, welches ein Aggregat Gleichartiger ist, d. h. als extensive Grösse. Der Satz, dass alle Anschauungen extensive Grössen sind, wird Axiom der Anschauung genannt. Dieses Axiom macht es begreiflich, dass die Mathematik in ihrer ganzen Ausdehnung auf alle Erfahrungsgegenstände angewandt wird.

B. Die Qualität betreffend, so war das Schema der Realität die Empfindung gewesen (s. p. 87). Empfindung selbst war (s. p. 56) die empirische Materie aller Erscheinung. Man könnte zweifelhaft werden, ob auch hinsichtlich dieser etwas *a priori* gesagt werden könne? In Betreff dessen, was eine Empfindung zu einer besondern, bestimmten, macht, gewiss nicht, wohl aber lässt sich von dem, was der Empfindung als Empfindung überhaupt zukommt, anticipando Manches sagen. Da die Empfindung nur einen Augenblick erfüllt und nicht die Succession mehrer Momente in sich enthält, so kann sie keine extensive Grösse, da sie aber der Verringerung fähig ist, muss sie eine Grösse seyn und so ergibt sich als das Princip der Anticipationen der Wahrnehmung[1]: dass in allen Erscheinungen das Reale, was der Empfindung entspricht, intensive Grösse oder einen Grad habe. — Es wird dann nur ganz kurz auf Folgerungen aus diesen Grundsätzen hingewiesen: Aus dem ersten folgt, dass nie in der Erfahrung Eines, was nicht mehr extensiv wäre, vorkommen kann, so dass die Theilungsfähigkeit nirgends unterbrochen ist (*non datur saltus*). Aus dem zweiten: dass keine Wahrnehmung möglich sey, aus der unmittelbar oder mittelbar das Daseyn des Leeren gefolgert werden könne. Dieses Letzte führt ihn endlich dahin, zu zeigen,

1) Kr. p. 178 ff.

dass die gewöhnliche Ansicht der Physiker die grössere Dichtigkeit als grössere Menge von Theilen anzusehn, auf einem metaphysischen Princip (noch dazu einem unbewiesenen) beruhe, auf dem von der Einerleiheit aller Materie, und dass sie sehr gut ersetzt werden könne durch die (dynamische) von verschiedner Intensität der Raumerfüllung[1]. Sowohl die Axiome der Anschauung als die Anticipationen der Wahrnehmung werden übrigens, weil sie bloss auf die Anschauung gehn, mathematische genannt und ihnen unbedingte Nothwendigkeit zugeschrieben. Auch als constitutive werden sie bezeichnet. Die nun folgenden, welche dynamische Grundsätze genannt werden, sind nur gültig, wenn Gegenstände da sind, auf welche sie bezogen werden; sie haben also bedingte Gültigkeit, sind nur regulativ[2].

C. Den Kategorien der Relation nämlich entsprechen die Analogien der Erfahrung[3], d. h. Regeln, welche sagen wie, wenn Wahrnehmungen gegeben sind, geurtheilt werden muss. Es sind ihrer nach den drei Kategorien der Relation drei: *a*) Weil ohne ein Beharrendes ich mir der Zeit nicht bewusst werden könnte, welche Bedingung der Wahrnehmung und also der Erfahrung ist, so kann es keine Erfahrung geben, in der ein wirkliches Vergehn oder Entstehn vorkäme. Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharrt die Substanz, ihr Quantum vermehrt oder vermindert sich nicht, oder was dasselbe heisst: Im Complex der Erfahrungen gibt es kein Werden, sondern bloss Veränderung. *b*) Wie in der ersten Analogie die Kategorie der Subsistenz und Inhärenz, so wird in der zweiten der Causalitätsbegriff realisirt. Sie heisst: Alle Veränderungen geschehn nach dem Gesetze der Verknüpfung von Ursache und Wir-

---

1) Kr. p. 183. 2) Kr. p. 188. 3) Kr. p. 186—217.

kung, und wird in ganz ähnlicher Weise bewiesen, wie die erste: Die Wahrnehmung einer Veränderung ist zunächst nur die Succession von Vorstellungen in uns. Als solche ist sie ganz subjectiv. Sie wird objectiv (siehe p. 79) nur dadurch, dass die Verknüpfung der Vorstellungen als einer Regel unterliegend gewusst wird, welche es z. B. nothwendig macht, dass die Vorstellung *a* immer vorausgestellt wird, die Vorstellung *b* nachfolgt u. s. w. Nur die objective Veränderung aber ist Gegenstand der Erfahrung (im Gegensatz gegen die Wahrnehmung). Da nun alle Verknüpfung nur durch Kategorien, das Succediren nur durch die Kategorien der Causalität, zu einem Gesetzmässigen oder Objectiven wird, so folgt daraus, dass alle (objectiven) Veränderungen, die in der Erfahrung vorkommen, dieser Kategorie unterliegen; es ist daher eine falsche Behauptung, dass man durch die Erfahrung der Zeitfolge zum Causalitätsbegriff käme; vielmehr trägt der Verstand diesen Begriff zu den Wahrnehmungen hinzu und macht dadurch erst Erfahrung möglich. Also geht er aller Erfahrung voraus. Es braucht dabei kaum besonders bemerkt zu werden, dass diese Kategorie nur anwendbar ist auf Erscheinungen, und dass man daher nicht sagen darf: jedes Ding (an sich) habe eine Ursache. Hinsichtlich der Dinge ist es absolut unbegreiflich, wie ein *a* nothwendig ein *b* setzen müsse; dagegen hinsichtlich der Erscheinungen in der Erfahrung ist es sehr begreiflich, dass sie dem Verhältniss unterliegen, welches Erfahrung möglich macht[1]. *c*) Eigenthümlich ist die dritte Analogie oder der Grundsatz des Zugleichseyns nach dem Gesetze der Wechselwirkung oder Gemeinschaft. Sie lautet in der präciseren Form der ersten Auflage: Alle Substanzen, sofern sie zugleich sind, stehn in durchgängiger

1) Kr. d. prakt. Vern. WW. IV, p. 160.

Wechselwirkung unter einander. Dieser Satz, auf dessen Wahrheit allein die Berechtigung beruhn soll, von der Einheit des Weltganzen zu sprechen, versucht *Kant* eben so zu beweisen wie die frühern: Wären alle Erscheinungen isolirt, so könnte ihr Zugleichseyn gar nicht erfahren werden. Hierzu ist nämlich nöthig, dass die Ordnung in der Synthesis des Mannigfaltigen gleichgültig sey, d. h. dass ich eben sowohl von *a* zu *b* als umgekehrt von *b* zu *a* übergehn darf, was bei Nacheinanderfolgendem nicht erlaubt ist. Die Möglichkeit, welche wir in uns wahrnehmen, von *a* zu *b*, von *b* zu *a* überzugehen, diese ist eben nur Wahrnehmung, d. h. sie zeigt eine subjective Zusammengehörigkeit; damit daraus Erfahrung werde, ist nothwendig, dass jene Zusammengehörigkeit als objectiv, d. h. als gesetzmässig erkannt werde, d. h. dass man von der Vorstellung *a* zu *b*, von *b* zu *a* fortgehen muss. Nun ist das, von dessen Vorstellung zu einer andern fortgegangen werden muss, Grund oder Ursache des Letztern, also ist, damit das Zugleichseyn erfahren werde oder als objectiv gewusst werde, gegenseitiges Begründen, Wechselwirkung, realer Zusammenhang (*commercium*) nothwendig. Durch die drei Verhältnisse, welche in den Analogien der Erfahrung als objectiv festgestellt sind (der Inhärenz, der Consequenz, der Composition) hat man erst ein Ganzes von Erscheinungen oder eine Natur, daher sind sie wesentliche Verhältnisse *a priori* für alle Natur als solche. Sie sind die eigentlichen Naturgesetze und können im Gegensatz gegen die früher entwickelten dynamisch genannt werden [1].

D. Was nun endlich die Kategorien der Modalität betrifft, so entsprechen auch diesen drei Grundsätze, welche die Postulate des empirischen Denkens über-

---

1) Kr. p. 217. Prolegg. p. 227.

haupt genannt werden[1]. Die Kategorien der Modalität haben nach *Kant* das Eigenthümliche, dass sie zu dem Begriff des Gegenstandes nichts hinzubringen, sondern nur über sein Verhältniss zu unserm Erkenntnissvermögen etwas aussagen, z. B. ob er denkbar sey u. s. w. Darum erklärt er sich auch gegen den *Leibnitz-Wolffischen* Satz, dass die Wirklichkeit zur Möglichkeit das Complement bilde. Was hinzukommt, ist die Verknüpfung mit einer Wahrnehmung, also etwas nur Subjectives. Die Grundsätze der Modalität sagen demgemäss gar nichts Andres aus, als die Handlung des Erkenntnissvermögens, dadurch ein Begriff möglich wird, darum sind sie eben praktische Sätze oder Postulate (die man nicht mit Axiomen verwechseln muss), indem sie fordern den Gegenstand in einer bestimmten Art mit der Erkenntnisskraft zu verbinden. Demgemäss fordert *a*) das Postulat der Möglichkeit, dass der Begriff der Dinge mit den formalen Bedingungen der Erfahrung überhaupt übereinstimme. Nur solches ist (physisch) möglich, so dass die blosse Abwesenheit des Widerspruchs, nicht zur realen oder physischen Möglichkeit hinreicht. Darum sind Erscheinungen, wie das magnetische Fernempfinden, ob sie gleich keinen logischen Widerspruch in sich enthalten, doch unmöglich. *b*) Das Resultat der Wirklichkeit fordert Zusammenstimmung mit den materialen Bedingungen der Erfahrung, demgemäss ist nur das wirklich, was wahrgenommen (oder aus Wahrnehmungen gefolgert) wird. Vergangenen Factis z. B. schreibt man Wirklichkeit nur zu, weil sie mit gegenwärtigen Wahrnehmungen durch den Faden der Geschichte verbunden sind[2]. *c*) Endlich ist dasjenige (material) nothwendig, dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen

---

1) Kr. p. 217—232. 2) Kr. p. 392.

bestimmt ist; so ist z. B. die Folge nothwendig, wenn die Ursache gesetzt ist. Es folgt daraus, dass Alles (hypothetisch) nothwendig ist, ein Satz, der alles Ungefähr ausschliesst (*non datur casus*), aber auch alle unbedingte Nothwendigkeit (*non datur fatum*). Dass übrigens diese drei Grundsätze als Postulate nur des empirischen Denkens bezeichnet werden, ist begreiflich, da ja auch sie auf der stillschweigenden Voraussetzung beruhn, dass nur unter Bedingung ihrer Geltung Erfahrung möglich sey. Zum Schluss der Lehre von den Grundsätzen des reinen Verstandes macht *Kant* noch eine Bemerkung, die er selbst als sehr wichtig bezeichnet [1], nämlich dass wir, um die Möglichkeit der Dinge zufolge der Kategorien, oder die objective Realität der letztern zu verstehn, nicht nur der Anschauungen überhaupt, sondern sogar immer äusserer Anschauungen bedürfen, indem wir uns Beharren Veränderung und Gemeinschaft nicht ohne Raum denken können; eben so lasse sich zeigen, dass Grösse eine Kategorie sey, die unmittelbar dem äussern, und nur mittelbar dem innern Sinn angehöre. Diese Bemerkung nennt *Kant* deswegen so wichtig, weil sie zeige, wie beschränkt unsre Selbsterkenntniss aus dem blossen innern Bewusstseyn, ohne Beihülfe äusserer Anschauungen sey. (Sie ist ohne Zweifel mit der Grund gewesen, warum *Kant* eine Metaphysik der äussern Natur, die im Vorhergehenden begründet und in den metaphys. Anfangsgr. der Naturwissensch. weiter ausgeführt ist, geben konnte, dagegen für die innere Natur, die Seelenerscheinungen, nur eine empirische Betrachtung frei liess, s. später §. 8.)

6. Von der transscendentalen Hauptfrage ist also der zweite Theil beantwortet. Es ist gezeigt, dass diejenigen synthetischen Urtheile *a priori*, welche den Gehalt der

---

1) Kr. p. 234.

reinen Naturwissenschaft bilden, und deren hauptsächlichste in dem System der Grundsätze entwickelt wurden, deswegen möglich sind; weil Erfahrungen (und also auch ihr Complex, die Natur) ein Product des Verstandes sind und als solche seiner Gesetzgebung unterliegen. Dieses Resultat erscheint noch jetzt, und musste besonders damals so sehr mit dem *Berkeley'schen* Idealismus verwandt erscheinen, dass wir uns nicht wundern dürfen, wenn *Kant* ausführlich den Unterschied seines und des *Berkeley'schen* Idealismus bespricht. Es ist in neurer Zeit von manchen Seiten her behauptet worden, *Kant's* Polemik gegen den Idealismus sey eine Nachgiebigkeit gegen das Publicum gewesen, durch die er eigentlich in Widerspruch mit sich selbst getreten, und man hat darauf aufmerksam gemacht, dass seine „Widerlegung des Idealismus“ [1] sich nur in der zweiten (abgeschwächten) Auflage der Kritik und zwar an einem Orte finde, wo sie den Gedankengang ganz unterbreche. Man vergisst aber hier zweierlei. Erstlich ist in dieser Widerlegung, wie schon *Fichte* in seiner Recension des *Aenesidemus* gegen diesen richtig bemerkt, von *Berkeley's* Lehre gar nicht die Rede, sondern von einem Idealismus, den *Kant* den problematischen nennt und dem *Cartesius* zuschreibt. Dieser soll behaupten, es gebe nur innere Erfahrung, d. h. eine Perception innerer Zustände. Die ganze Widerlegung besteht nun darin, dass gezeigt wird, innere Erfahrung — da sie Zustände unsrer selbst zum Gegenstande habe, welche doch nur Affectionen unsrer selbst seyen, — könne nur Statt haben, indem unser Selbst afficirt sey, d. h. unter Bedingung äusserer Eindrücke. Sobald unter dem „Ich bin“ des *Cartesius* das verstanden wird, was *Kant* empirisches Bewusstseyn genannt hatte (und dies thut *Kant*), so ist auch

1) Kr. p. 223 ff.

gegen diesen Beweis vom *Kantischen* Standpunkt Nichts auszusetzen, er also nicht mit sich in Widerspruch. Das Zweite aber, was man vergisst, indem man hier nur von Inconsequenz spricht, ist dies, dass auch die erste Auflage einen ganzen Abschnitt enthält, welcher den himmelweiten Unterschied zwischen *Kant's* Lehre und dem *Berkeley'schen* Idealismus, den er in jener Widerlegung des Idealismus als den dogmatischen bezeichnet, deutlich ins Licht setzt. Es ist der Abschnitt, welcher von dem Grunde der *Unterscheidung aller Gegenstände in Phaenomena und Noumena* handelt. Wenn gleich die Begriffe und Grundsätze des reinen Verstandes keinen empirischen Ursprung haben, so sind sie doch nur von empirischem Gebrauch, und darum das Gebiet der Verstandeserkenntniss, einer Insel gleich, auf das Bereich möglicher Erfahrung beschränkt. Dies war eine Folge davon, dass erst das sinnlich machen eines Begriffs ihm reale Bedeutung gab. Der Verstand kann also, da er nur die Form einer möglichen Erfahrung anticipirt, die Schranken der Sinnlichkeit niemals überschreiten, innerhalb der allein uns Gegenstände gegeben werden. Daher gibt es keine Ontologie in dem Sinne, als lehrte diese Dinge an sich kennen; ihre Stelle vertritt die Analytik des reinen Verstandes, welche zeigt, dass wir nur Erscheinungen, *phaenomena* erkennen. Wollten wir versuchen den Gebrauch der Kategorien jenseits derselben in das Gebiet der Noumena auszudehnen, so thäten wir etwas ganz bedeutungs-, ja sinnloses. Darum ist für uns Noumenon ein ganz negativer Begriff, der nur ein x bedeutet, von dem wir gar nichts wissen, ein Object, das nicht Object unsrer sinnlichen Anschauung ist[1]. (Noumenon im positiven Sinne wäre Object einer nichtsinn-

1) Kr. p. 246.

lichen Anschauung.) Der Begriff des Noumenon oder des Dinges an sich ist ein Grenzbegriff, d. h. er sagt nur, dass an einer Stelle das Gebiet der Erscheinungen aufhört. Dieser Begriff ist problematisch, denn man kann Nichts von ihm aussagen. Er entsteht, indem der Verstand die Sinnlichkeit begrenzt und sie warnt, sich auf Erscheinungen zu beschränken; alle Prädicate, die der Verstand sonst Objecten gibt, gelten hier nicht (womit freilich streitet, dass so oft die Dinge an sich als Ursachen der Vorstellungen bezeichnet werden), deswegen kann nicht einmal gesagt werden, ob es in uns oder ausser uns sey, ob es, wenn unsre Sinnlichkeit aufhörte, auch wegfiele oder nicht u. s. w. Dieser Begriff ist aber gleichwohl nicht willkührlich erdichtet, er ist vielmehr nothwendig, weil er nur besagt, dass unsre auf Sinnlichkeit basirte Erkenntniss Schranken habe. Er bezeichnet daher nur die Lücke unsres Wissens hinsichtlich der Frage, wie in einem denkenden Subject äussere Anschauung (Raum Erfüllendes) möglich sey? Wir bezeichnen die Lücke, indem wir einen uns ewig unbekannten Gegenstand zur Ursache der Vorstellungen machen [1]. In der ersten Auflage der Kritik hatte er die Nothwendigkeit dieses Grenzbegriffes so entwickelt: Da Erscheinungen nichts sind als Vorstellungen, so bezieht sie der Verstand auf Etwas als den Gegenstand derselben, und dann weiter: „es folgt auch natürlicher Weise aus dem Begriffe einer Erscheinung überhaupt, dass ihr etwas entsprechen müsse, was an sich nicht Erscheinung ist, weil Erscheinung nichts für sich selbst ist, mithin schon eine Beziehung auf Etwas anzeigt“ [2]. Mit dieser Entwicklung ist nun freilich die Nothwendigkeit der Annahme eines Dinges an sich nicht bewiesen, sondern wie dies *Jacobi* öfter bemerkt hat, durch den Reflexions-

1) Kr. p. 250. 273. 246. 2) Kr. p. 690.

begriff Erscheinung erschlichen, also nur behauptet. Abgesehn aber davon, dass nachher der positive Grund zur Annahme des Dinges an sich von *Kant* wirklich nachgewiesen wird (s. §. 6), so steht schon hier dies fest, dass *Kant* ein solches x annimmt. Wenn nun *Berkeley* ein solches nicht annimmt, ja geradezu behauptet, eine solche Annahme sey müssig und unnütz (s. B. II, 2. p. 204), so hat *Kant* ganz Recht, wenn er öfter seine Ansicht dem Idealismus so entgegenstellt, dass er von diesem sagt, er behaupte die Dinge seyen Schein, während er selbst sie als Erscheinungen fasse. In der That sind sie bei *Berkeley* nur Vorstellungen, bei *Kant* Vorstellungen von Etwas. — (Gegen den Vorwurf, dass *Berkeley* weiter gegangen und also consequenter gewesen, liesse sich bemerken, dass jede Einseitigkeit in gewisser Weise consequenter erscheint und dass es *Kant's* historische Stellung war, die *Berkeley'sche* idealistische Verflüchtigung der Dinge im empirischen Ich, mit *Hume's* realistischem Standpunkt zu completiren, welchem das Ich ganz verschwunden war, indem es ein Gewebe von Ideen, d. h. Eindrücken wurde.) — Kaum irgendwo aber tritt der Unterschied von dem Idealismus des *Berkeley* so deutlich hervor wie dort, wo *Kant* selbst sich am unverhohlensten als Idealist zeigt. Es ist dies in den Bemerkungen über den vierten Paralogismus der reinen Vernunft in der ersten Auflage der Kritik, die er (leider) in den folgenden weggelassen hat, dann aber auch in dem §. 49. der Prolegomenen geschehen. Endlich muss auch hierher gezogen werden der 6ste Abschnitt der Antinomie der reinen Vernunft (WW. II, p. 389—393), welcher den Begriff des transscendentalen oder formalen Idealismus erörtert. Er bestimmt hier den transscendentalen Idealismus als „den Lehrbegriff, der alle Erscheinungen als blosse Vorstellungen und nicht als Dinge an sich ansieht und demgemäss Raum und Zeit nur als

Formen unsrer Anschauung" gelten lässt, dem transscendentalen Realisten entgegen, der dies Alles als unabhängig von uns und unsrer Sinnlichkeit existirend betrachtet. Er zeigt, dass solcher Realismus den empirischen Idealismus gar nicht widerlegen und eben deswegen leicht zu ihm führen kann, weil es für ihn ganz unbegreiflich bleibt, wie unsre Vorstellungen den ausser uns befindlichen Gegenständen correspondiren. Anders ist es bei dem transscendentalen Idealismus. Diesem ist Alles, selbst die Materie, nur eine Art von Vorstellungen, welche äusserlich heissen, nicht als ob sie sich auf an sich selbst äussere Gegenstände bezögen, sondern weil sie Wahrnehmungen auf den Raum beziehn, der selbst in uns ist. Daher schliesst nicht etwa der transscendentale Idealist, wie jener Realist, aus seinen Vorstellungen auf das Daseyn der von ihnen unterschiednen Gegenstände, sondern er ist der Gegenstände eben so unmittelbar bewusst als seiner übrigen Vorstellungen. Wie alle andern Vorstellungen, so würden auch diese, die Welt der sogenannten Gegenstände, augenblicklich verschwinden, wenn das denkende Subject wegfiele. Weil aber der transscendentale Idealist dieser Vorstellungen eben so unmittelbar bewusst wird, wie seiner eignen innern Zustände, so gesteht er der Materie und allen andern Erscheinungen eben so Realität zu, wie seinen innern Zuständen und ist also empirischer Realist. Versteht man nun unter einem äussern Gegenstande nur einen, der im Raum, unter einem innern Gegenstande nur einen, der in der Zeit vorgestellt wird, und vergisst dabei nie, dass Zeit und Raum nur in uns anzutreffen sind, so muss man sagen: der transscendentale Idealismus lehrt die Realität von äussern Gegenständen, oder Gegenständen ausser uns. Dieser letzte Ausdruck hat aber die Zweideutigkeit, dass man dies im transscendentalen Sinne nehmen, und an Dinge an sich denken kann, wie sie von unsrer Vorstellung

unabhängig existiren. Nun muss man zwar allerdings einräumen, dass von unsern äussern Anschauungen etwas, was im transscendentalen Sinne ausser uns seyn mag, die Ursache sey; aber dieses ist nicht der empirische Gegenstand, er ist nicht Materie, nicht ausgedehnt, nicht undurchdringlich u. s. w. Dieser transscendentale Gegenstand ist sowohl in Ansehung der innern als äussern Anschauung gleich unbekannt. Wegen dieser Zweideutigkeit sollte man anstatt ausser uns von der Materie u. s. f. lieber sagen: empirisch äusserliche Gegenstände, oder am besten: Dinge, die im Raum anzutreffen. Bei diesem Ausdruck tritt es am deutlichsten hervor, dass es sich mit den äussern Gegenständen ganz so verhalte, wie mit den innern. Die Frage: ob die Körper ausser meinen Gedanken als Körper, d. h. als Erscheinungen des äussern Sinnes existiren, muss verneint werden, aber darin verhält sichs gerade so, wie mit der Frage: ob ich selbst als Erscheinung des innern Sinnes (Seele nach der empirischen Psychologie) ausser meiner Vorstellungskraft in der Zeit existire, denn diese muss eben so verneint werden. Obgleich daher die äussern Gegenstände nur meine Vorstellungen sind, so unterscheiden sie sich doch von den Träumen, weil sie nach Gesetzen in einer Erfahrung zusammenhängen. Also lehrt der transscendentale Idealismus, dass unsern äussern Anschauungen etwas Wirkliches im Raum correspondirt. Damit aber ist auch der empirische Idealismus widerlegt, welcher, indem er zuerst den Raum, und die Gegenstände im Raum, ausser uns setzt, natürlich dazu kommen muss, dass im transscendentalen Sinne ausser uns seyende Dinge mit unsern Vorstellungen durchaus nicht congruiren können. Von dem transscendentalen Object müssen wir dies auch sagen, und dieses bleibt stets ein unbekanntes x, von dem wir nur wissen, dass es nicht Materie, nicht ein denkendes Wesen u. s. w. ist. Dagegen die Erschei-

nungen dieses, wer weiss welches, Gegenstandes sind unsre Vorstellungen, an deren räumlicher Existenz kein Zweifel Statt findet. Nur die Idealität des Raumes und aller Erscheinung und die Unterscheidung der Erscheinung von jenem *x* kann vor dem empirischen Idealismus retten [1]. Man könnte freilich dagegen bemerken, dieser Unterschied sey am Ende nicht so sehr wichtig, denn da ja nach *Kant* jenes *x* gar nichts Andres war als die, aus der transscendentalen Apperception folgende und darum für jedes Bewusstseyn geltende, nothwendige Verknüpfung von Vorstellungen, so sey doch auch das transscendentale Object nur Werk des Verstandes, und *Kant* darum doch Idealist. Dies hat er ja auch zugestanden, er hat aber noch einen andern (und wichtigern) Grund, seinen Idealismus von dem *Berkeley'schen* zu unterscheiden. Nach *Berkeley* sind die Dinge nur associirte Vorstellungen, die Naturgesetze nur die Weisen, in welchen sich dieselben zu associiren pflegen (Bd. II, 2. p. 207). Hätte *Kant*, als er nach dem transscendentalen Object suchte, gefunden, die einzige Verknüpfung von Vorstellungen sey die durch Synthesis der Reproduction (s. p. 73), so wäre er mit *Berkeley* zu dem gleichen Resultate gekommen: dass jene Verknüpfung zufällig, empirisch sey, und er hätte darum, wie *Berkeley*, nur eine empirische Erforschung der Naturgesetze für möglich gehalten. Sein Idealismus wäre empirischer Idealismus, wäre subjectiver Idealismus, weil jene Synthesis nur subjectiv gültige Urtheile gab. Jetzt dagegen lehrt *Kant*, dass der Verstand so verknüpfen muss, an die Stelle der zufälligen treten also nothwendige, *a priori* zu findende, Verknüpfungen und *Kant's* Idealismus ist transscendental (rational). Die Nothwendigkeit macht ferner jene Verknüpfungen zu objectiven, er kann da-

1) Kr. p. 675—684. Prolegg. §. 49. Kr. p. 390.

her mit Recht seinen Idealismus als objectiven jenem subjectiven entgegensetzen. Wo *Berkeley* nur sagen kann: Bei mir pflegt der Vorstellung der Wärme eine andre vorherzugehn, kann *Kant* behaupten: die Wärme muss eine Ursache haben. Was *Berkeley*, der darum empirischer Physiker blieb, unmöglich war, hat *Kant* geleistet. Er hat die Möglichkeit einer Metaphysik der Natur bewiesen, und dann selbst eine zu geben versucht.

7. Wie durch die Unterscheidung der Noumena und Phänomena sich *Kant's* Lehre von dem Idealismus des *Berkeley* unterscheidet, so dient sie ihm auch dazu, von seinem System aus das *Leibnitzische* zu bestreiten. Es geschieht dies in dem Anhange zur transscendentalen Analytik, dem *Kant* die Ueberschrift gegeben hat: *Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe.* Mit diesem Namen bezeichnet *Kant* die Begriffe Einerleiheit und Verschiedenheit, Einstimmung und Widerstreit, Inneres und Aeusseres, Materie und Form, nicht sowohl deswegen, weil sie einer auf den andern reflectirt sind, als vielmehr, weil ihrer Anwendung auf Gegenstände die transscendentale Reflexion vorausgehn müsse, d. h. die Untersuchung, ob es Gegenstände der Sinnlichkeit oder des Verstandes seyen. Er behauptet nun, dass *Leibnitz* nur deswegen, weil er Sinnlichkeit und Verstand nicht als qualitativ von einander unterschieden gefasst habe, zu seinem Intellectualsystem gekommen sey, dessen Hauptsätze hier kritisirt werden. Weil *Leibnitz* (mit Recht) zur Verschiedenheit von Dingen verschiednen Begriff verlangt, so schliesst er (mit Unrecht), dass es keine bloss räumliche Verschiedenheit gebe. Er vergisst, dass Räumlichkeit nur von Erscheinungen prädicirt werden kann, und dass zwei Erscheinungen eben deswegen sehr gut in Allem übereinstimmen und dennoch (numerisch) verschieden seyn können. Das *Principium indiscernibilium* also beruht auf einer

Verwechslung von Dingen an sich und Erscheinungen, und wird fälschlich für ein Gesetz der Natur ausgegeben, da es nur für Begriffe, *intelligibilia* gilt [1]. Zweitens, schon *Leibnitz* hatte den Satz geltend gemacht, der später namentlich die *Wolffianer* zu ihrem Inbegriff aller Realitäten, so wie dazu brachte, das Böse nur als Schranke zu fassen, dass Realitäten sich nicht widerstreiten können. Dieser Satz ist ganz richtig im Bereich der Begriffe, während die Natur (d. h. die Erscheinungen) in entgegengesetzten Bewegungen u. s. w. zeigt, dass ein Realgrund die Wirkung eines andern aufhebt [2]. Drittens, die *Leibnitzische* Monadologie hat keinen andern Grund, als dass dieser Philosoph den Unterschied des Innern und Aeussern bloss im Verhältniss auf den Verstand vorstellt. Hier ist es nun freilich hinsichtlich eines Gegenstandes ganz richtig, dass zu jedem Aeussern (d. h. zu allen Relationen zu andern Dingen) ein Inneres gesucht werden müsse. Dagegen ist eine Erscheinung im Raume nur ein Complex von Relationen, und sie sowohl als der Complex dieser Erscheinungen, die Natur, hat gar nicht ein von diesen unterschiednes Innere, denn jede Erscheinung besteht nur in den Verhältnissen zu den Sinnen. Dies verkennt *Leibnitz*. Er stellt daher den materiellen Erscheinungen Solches unter, was ausser allem Verhältniss steht, also nicht einmal zusammengesetzt ist. Will er dann von diesem Einfachen den Zustand beschreiben, so bleibt, da Ort, Gestalt u. s. w. immer äussere Verhältnisse wären, ihm nur übrig ihn unserm innern Zustand analog zu fassen und jene Einfachen als vorstellend zu fassen [3]. Endlich viertens der berühmte Lehrbegriff *Leibnitzens* von Zeit und Raum beruht auf ganz ähnlicher Anwendung der Begriffe Form und Inhalt. Nämlich für alle Intelligibi-

1) Kr. p. 255. 256. 262. 2) Kr. p. 263. 3) Kr. p. 257. 266. 271. 263.

lia ist es richtig, dass die Materie zuerst gegeben seyn müsse (so z. B. die Begriffe im Urtheil vor der Copula, das Allgemeine vor dem Besondern u. s. w.). *Leibnitz*, der, obgleich er sie Phänomena nennt, die sinnlichen Erscheinungen als Dinge an sich nahm, setzt deswegen zuerst Dinge, Monaden, und lässt dann die Form (*coexistendi* und *succedendi*) die Folge ihrer Existenz seyn. Er als Intellectualphilosoph konnte es nicht dulden, dass die Form vor den Dingen vorausgehe. Dagegen wir, die wir wissen, dass alles Räumliche nur Erscheinung, Raum aber subjective Bedingung derselben ist, müssen die Form der Erfüllung derselben vorausgehend denken [1].

§. 6.

Kritik der reinen Vernunft. — III. Transscendentale Dialektik.

Der dritte Theil der Hauptfrage wird beantwortet oder die Möglichkeit einer Metaphysik im engern Sinne des Worts bewiesen, indem durch eine Kritik der Vernunft gezeigt wird, dass zwar eine Erkenntniss des Uebersinnlichen im Sinne des frühern Dogmatismus nicht möglich ist, indem die rationale Psychologie Kosmologie und Theologie auf Selbsttäuschungen beruht, dass es aber doch für den Menschen ein Gebiet des Uebersinnlichen gebe, indem er es mit zu realisirenden Aufgaben zu thun hat.

Die Mathematik und die reine Naturwissenschaft konnten zur Noth des Nachweises ihrer Möglichkeit entbehren, weil es allgemein zugestandne Sätze der Mathematik und

1) Kr. p. 259.

reinen Naturwissenschaft gibt. Anders verhält es sich in dem (s. p. 50) Gebiete, welches über das Physische hinausgeht, und hinsichtlich dessen der forschende Geist sich Fragen aufwirft und beantwortet. Etymologisirend nennt *Kant* dies das Metaphysische (im engern Sinne des Worts). Da bis jetzt keine Metaphysik es zur allgemeinen Anerkenntniss hat bringen können, so muss hier nothwendig die Frage beantwortet werden, ob über das Uebersinnliche Bestimmungen *a priori* möglich sind? Wurde der erste Theil der Hauptfrage durch eine kritische Betrachtung der Sinnlichkeit, der zweite durch eben solche Analysis des Verstandes beantwortet, so fällt die Beantwortung der Frage: ob und wie Metaphysik (im engern Sinne) möglich sey? mit einer kritischen Prüfung der Vernunft zusammen. Hier muss nun abermals der nachlässige Sprachgebrauch *Kant's* beklagt werden. Vernunft bedeutet sehr oft bei ihm das Erkenntnissvermögen überhaupt. Dies ist gewöhnlich der Fall, wenn Vernunft ohne Artikel, oder wenigstens ohne ein Epitheton, gebraucht wird. Reine Vernunft bedeutet meistens Vernunft im Gegensatz gegen Verstand; doch aber nicht immer, wie ja schon der Titel seines Werks zeigt, dass hier reine Vernunft alles Erkennen nicht-empirischen Characters, auch die reine Anschauung, befasst. Im Verlauf der Darstellung werden wir Vernunft im engern Sinne nehmen, so dass sie dem Verstande entgegengesetzt wird.

1. Die grosse Neigung zu einer symmetrischen Behandlung der verschiedensten Gegenstände, welche *Kant* eigen ist, zeigt sich kaum bei einem Punkte so sehr, wie hier. Wie der Verstand von seiner formellen Seite betrachtet als das Vermögen zu urtheilen definirt ward, zugleich ihm als eigentlicher Inhalt die Kategorien zugewiesen wurden, so wird die Vernunft als das Vermögen zu schliessen definirt, zu gleicher Zeit aber werden ihr

als ihr eigentlicher Inhalt die Ideen zugewiesen. Die Ableitung und das *System der Ideen*[1] zu geben, ist daher die erste Aufgabe, welche sich *Kant* hier stellen muss. Ideen sind wesentlich von Begriffen unterschieden, und daher ist es zu bedauern, dass *Kant* (der überhaupt nirgends trotz seiner fast scholastischen Terminologie so wenig streng darin ist, wie hier) so oft den Ausdruck braucht Begriffe der Vernunft, Vernunftbegriffe u. s. f. Ideen sind nämlich Grundregeln, Maximen für die Vernunft, welche die subjective Nothwendigkeit enthalten, unsre Begriffe in einer gewissen Weise zu ordnen und zu der Einheit zu bringen, welche, im Gegensatz gegen die Verstandes-Einheit, Vernunft-Einheit heissen kann. Sie sind Principien für den Verstandesgebrauch, indem sie angeben, wie den Erkenntnissen Einheit gegeben werden soll, sie enthalten das Gesetz der Haushaltung mit dem Vorrath unsres Verstandes[2]. Es folgt daraus unmittelbar, dass den Ideen keine gegenständliche Realität zukommen kann, oder dass ihnen nie ein congruirender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann[3]. Dies hat man im Sinn, wenn man sagt Dies oder Jenes sey nur eine Idee. Man vergisst aber, dass es ein Gebiet gibt, wo gerade was nicht reale Existenz hat, das Vorzüglichste ist. Ein solches ist das sittliche Gebiet. Hier ist, was seyn soll, das Höchste. Mit dem sittlichen Gebiet hängen aber die Ideen zusammen, weil sie den Uebergang machen von den Naturbegriffen zu den praktischen[4]. Nur ein andrer Ausdruck für das eben Gesagte ist es, wenn im Gegensatz gegen den immanenten Verstandesgebrauch von den Ideen gesagt wird, sie seyen nicht zum empirischen Gebrauch da (d. h. um Erfahrung möglich zu machen), sondern sie seyen

---

1) Kr. p. 287—306.
2) Kr. p. 279—284.
3) Kr. p. 298.
4) Kr. p. 293. 300.

Grundsätze, welche das Erfahrungsgebiet zu überschreiten gebieten und also transscendentale Grundsätze[1]. Endlich kommt auch noch der Ausdruck häufig vor, dass die Ideen nicht wie die Verstandesbegriffe constitutiven, sondern regulativen Character haben[2], d. h. dass sie nicht sowohl wie jene aussprechen, was ist, als vielmehr was beim Verstandesgebrauch geschehn soll. Um nun die Idee, oder, wenn es deren mehrere geben sollte, das System der Ideen darzustellen, knüpft *Kant* an die formelle Function der Vernunft an: Jedes Schliessen stellt etwas als durch die Prämissen bedingt dar. Wenn nun aber die Prämissen selbst nur gelten, sofern sie durch Prosyllogismen bewiesen, d. h. bedingt gedacht werden u. s. f., so ist also die Vernunft genöthigt, wenn eine Erkenntniss als bedingt angesehn wird (d. h. wenn sie schliesst), die Reihe der Bedingungen in aufsteigender Linie als vollendet und ihrer Totalität nach gegeben anzusehn[3]. Für die Vernunft ist also die Totalität der Bedingungen zu dem gegebnen Bedingten eine nothwendige Forderung, und da nur das Unbedingte oder Absolute diese Totalität enthält oder umgekehrt diese Totalität unbedingt ist, so fällt der reine Vernunftbegriff oder die Idee mit dem Begriff des Unbedingten oder Absoluten zusammen. Die Vernunft hat die Idee des Unbedingten, heisst darum nur: sie fordert, dass zu dem bedingten Erkenntniss des Verstandes das Unbedingte gesucht werde, womit die Einheit desselben vollendet wird[4]. Da nun aber das Gebiet der Erscheinungen, welches der Verstand beherrscht, nur Bedingtes darbietet, so ist es also eigentlich die Vernunft, welche nöthigt diesem Gebiete Grenzen zu setzen, und jenseits derselben Solches zu denken, was nicht bedingt und nicht Erschei-

---

1) Kr. p. 278.
2) Kr. p. 400.
3) Kr. p. 302.
4) Kr. p. 286. 290.

nung ist. War nun alles, was darüber hinausgeht, Ding an sich genannt worden, so erhellt wie der Begriff des Dinges an sich der Vernunft vindicirt werden, und wenn diese wieder mit dem Praktischen in besondre Beziehung gesetzt wird, praktische Bedeutung bekommen kann (siehe weiterhin §. 9, 2.). Das Unbedingte ist deshalb eine Maxime der Vernunft, eine Aufgabe (Problem), und kann darum nur ein problematischer Begriff genannt werden, d. h. der nur zum Behuf der Lösung einer Aufgabe vorausgesetzt wird. So lange Vernunft und Verstand, Jedes das Gebiet des Andern respectiren, so lange entsteht kein Irrthum. Sobald man aber diese Trennung vergisst und z. B. Kategorien auf das Uebersinnliche, das Noumenon, anwenden wollte, oder aber umgekehrt von der Idee empirischen Gebrauch machen, ihnen gegenständliche Realität zuschreiben wollte, wären Irrthümer unvermeidlich. Weil nun aber, um eine Aufgabe zu lösen, es nothwendig ist, dass man sich die Lösung als realisirt denke, so kann auch jene Maxime nur dadurch ein Principium der reinen Vernunft werden, dass man annimmt: wenn dies Bedingte gegeben ist, so sey auch die ganze Reihe von Bedingungen, d. h. das Unbedingte gegeben. Daher kommt es, dass die Vernunft, um sich jene Aufgabe bestimmt vorzustellen, dieselbe sich als ein Object denkt, obgleich sie nur eine Idee ist[1]. So entsteht die ganz unvermeidliche Illusion, als wäre die subjective Nothwendigkeit einer gewissen Verknüpfung unsrer Begriffe eine objective Nothwendigkeit der Bestimmung der Dinge. Diese Illusion ist eben so unvermeidlich, wie dass das Meer in der Mitte höher scheint, und kann daher nicht weggeschafft werden. Wohl aber kann sie unschädlich gemacht werden, indem verhütet wird, dass jener unvermeidliche Schein

1) Kr. p. 286. Prolegg. §. 44. p. 255.

betrüge. Dies geschieht durch den kritischen Nachweis, dass bei diesem Verwandeln des nur Subjectiven die Vernunft dialektisch werde (vernünftle)[1]. Solche Kritik wird deshalb transscendentale Dialektik heissen. *Kant* will nun beweisen, dass die ganze bisherige Metaphysik nur solche vernünftelnde Lehren enthalten habe, weil sie die Grenzen des Verstandes (des Seyns) und der Vernunft (des Sollens) nicht erforscht und nicht respectirt habe. Seine transscendentale Dialektik oder Kritik des transscendentalen Scheins fällt darum ganz mit der Kritik der bisherigen Metaphysik zusammen. Will man nun nicht sich das Verständniss dieses Theils der *Kantischen* Kritik erschweren, und zugleich hinsichtlich der (allerdings etwas künstlichen) Ableitung der einzelnen Bestimmungen *Kant* Unrecht thun, indem man ihm noch mehr aufbürdet als er verdient, so muss man dies Eine stets festhalten, dass für ihn die frühere Metaphysik nur existirt in der Form, in welcher er, weil er sie für die vollendetste hielt, sie viele Jahre lang vorgetragen hatte, d. h. als *Wolffische* Metaphysik. Diese enthielt erstlich als ihre Basis die Ontologie, welche *Kant* durch die transscendentale Analytik dahin restringirt hatte, dass sie nicht sowohl Bestimmungen der Dinge, als nur Formen des sie denkenden Verstandes enthalte. Ausser diesem fundamentalen Theil, der öfter sogar gar nicht selbst zur Metaphysik gerechnet wurde (s. Bd. II, 2. p. 270), enthielt die *Wolffische* Metaphysik die Lehre von Gott, der Welt und der Seele. Der Inhalt der rationalen Psychologie war in die Sätze zusammenzufassen, dass die Seele eine einfache, unvergängliche unausgedehnte, doch aber mit dem Körper in Verhältniss stehende, Substanz sey, — die rationale Kosmologie lehrte, dass die Welt ein aus einfachen Substanzen

1) Kr. p. 279.

bestehendes, alle Zeit und allen Raum erfüllendes Compositum sey, in welchem Causalität und Zweckmässigkeit herrsche, und das zum Grunde seines Daseyns das Wesen habe, welches die rationale Theologie als das allerrealste Wesen oder den Inbegriff aller Realitäten definirte, dem als solchem auch die Existenz, als eine Realität, nicht abgehn könne. Diese Metaphysik fand *Kant* vor. Seine Kritik der Metaphysik überhaupt musste also zu diesen Sätzen nothwendig gelangen. Auf der andern Seite stand ihm als Anfangspunkt seiner Untersuchung dies fest, dass die Vernunft das Vermögen des Schliessens sey, und er hatte aus dieser formellen Bestimmung hinsichtlich des Materialen der Vernunft-Idee gefunden, dass sie das Unbedingte sey. Es handelt sich nun darum, von dem gewonnenen Punkt aus zur Kritik jener metaphysischen Lehren zu kommen. Zunächst ist es auch hier wieder die Analogie mit dem frühern Verfahren, welches *Kant* leitet: „Da ich den Ursprung der Kategorien in den vier logischen Functionen des Verstandes gefunden hatte," sagt er, „so war es ganz natürlich, den Ursprung der Ideen in den drei Functionen der Vernunftschlüsse zu suchen"[1]. Betrachtet man nämlich die Schlüsse bloss nach ihrer logischen Form, so sind sie je nach der verschiednen Relation ihres Obersatzes (die übrigen Kategorien finden hier keine Anwendung, vgl. *Kant's* Logik, herausgeg. von *Jäsche.* WW. X, p. 455) entweder kategorische oder hypothetische oder disjunctive. Enthielt nun der Schluss überhaupt die Forderung, ein Absolutes zu suchen, so wird die Vernunft, welche in den drei angeführten Weisen schliessen muss, ein dreifaches Unbedingtes fordern. Erstlich, da im kategorischen Obersatz ein Verhältniss ausgesagt ist, in welchem einem Subject ein Prädicat, Merkmal (als

1) Prolegg. §. 43. p. 252.

Accidens) inhärirt [1], und also untergeordnet ist, wird sie ein unbedingtes Subject fordern, d. h. eines was gar nicht als Prädicat oder Accidens gesetzt werden darf. Zweitens weil der hypothetische Obersatz ein Verhältniss enthält von Voraussetzung und Gesetztem [2], so liegt im hypothetischen Schluss die Forderung, dass fortgegangen werde zur absoluten Voraussetzung, d. h. zur vollständigen Reihe von Bedingungen, die selber keine Voraussetzung mehr hat. Endlich im disjunctiven Obersatz verhält sich das Subject als das Ganze zu dem Prädicat als zu den unter ihm befassten Theilen [3]. Es ist daher im disjunctiven Schluss die Forderung enthalten zu dem absoluten Ganzen überzugehn, d. h. zu einem Inbegriff aller Realitäten oder zu einem Wesen der Wesen. (Von der Ableitung der letzten Idee sagt *Kant*, sie erscheine anfänglich sehr paradox; vgl. p. 70.) Damit aber sind drei Ideen gegeben, von denen nur diese subjective Ableitung möglich ist, denn eine objective Deduction derselben kann es, da sie ja nicht auf Objectives gehn, nicht geben [4]. Diese drei Ideen nun sind es, welche die leitenden Principien für die Kritik der rationalen Psychologie Kosmologie und Theologie abgeben; durch die Verwechslung derselben mit Begriffen, d. h. dadurch, dass, was seyn soll, als etwas angesehn wird, welches ist (in einer möglichen Erfahrung gezeigt werden kann), oder ein problematischer Begriff wie eine Kenntniss angesehn wird, entstehn dialektische (vernünftelnde) Schlüsse. Sie sind Sophisticationen nicht der Menschen, sondern der reinen Vernunft selbst, von denen selbst der Weiseste sich nicht losmachen, die er höchstens unschädlich machen kann [5]. Diese verschiednen unvermeidlichen Illusionen aufzeigen

1) Logik §. 23. WW. X., p. 435.
2) Ebend. §. 25. p. 436.
3) Ebend. §. 29. p. 438.
4) Kr. p. 304.
5) Kr. p. 307.

heisst nun eben die bisherige Metaphysik kritisiren, die in ihren drei Theilen nur auf den drei verschiednen dialektischen Schlüssen beruht, welche durch Missverständniss über die eigentliche Bedeutung jener drei Ideen entsteht.

2. Die psychologische Idee nämlich gibt die Veranlassung zu *Paralogismen der reinen Vernunft*[1]. Unter diesen sind diejenigen Fehlschlüsse zu verstehn, welche in der Natur der Vernunft selbst ihren Grund haben, und daher nicht die Folge einer individuellen Unachtsamkeit, sondern vielmehr allen Menschen gleich nahe gelegt, ja gleich unvermeidlich sind. Nur aus solchen besteht die rationale Psychologie, welche es versucht ganz ohne Hülfe der Erfahrung, aus dem einen Begriffe Ich eine Theorie der Seele abzuleiten. Das Ich ist nichts Andres als die Form des Bewusstseyns überhaupt, eine Einheit zu allem Mannigfaltigen, die eben deswegen in allem Denken vorkommt, aber ohne jenes Mannigfaltige ganz leer ist. Dass nun in dem Acte des Denkens das Ich immer die Stelle des logischen Subjects einnimmt, dass es ein logischer Singular ist, dass bei aller Mannigfaltigkeit der Vorstellungen diese auf dieselbe Einheit zurückgeführt werden, endlich dass es, indem es sich auf Gegenständliches, als auf Andres bezieht, sich von diesem unterscheidet, — alles dies sind leicht zu findende, weil eigentlich tautologische Sätze. Alle diese Sätze geben mir aber nicht die geringste Erkenntniss über mein Ich oder meine Seele. Unter dieser nämlich verstehen wir das Object unsres Bewusstseyns oder unsrer innern Erfahrung[2], welches im Gegensatz gegen jenes (logische) Subject des Denkens das bestimmbare Selbst genannt werden kann (wenn jenes das bestimmende genannt wird). Richtig verstanden enthalten also jene Sätze nur die Regeln, in jedem Denkact das Ich

---

1) Kr. p. 308—329. 2) Kr. p. 309. 312. 315.

zum logischen Subject und nicht zum Prädicat zu machen u. s. w. Nimmt man nun, was blosse Regel (Idee) ist, als Behauptung (Begriff), deutet man metaphysisch, was nur logische Bedeutung hat, so entstehn aus allen jenen Sätzen Fehlschlüsse, welche der bisherigen rationalen Psychologie ihren Inhalt gegeben haben, und welche zu kritisiren sind. So glaubt man durch den ganz richtigen Obersatz: „Was nur als Subject gedacht werden kann, existirt nur als Subject und ist also Substanz", und durch den eben so richtigen Untersatz: „Im Denkact ist Ich nur als Subject zu denken", zu dem Schlusse berechtigt zu seyn, dass unsre Seele Substanz sey, und doch ist jener Schluss ein offenbarer Paralogismus, denn der Obersatz spricht von Solchem, was *überhaupt*, also als Object betrachtet als (metaphysisches) Subject, dem Andres als Accidens inhärirt, gedacht werden muss, während der Untersatz nur bestimmt, was im *Denkacte* die Stelle des logischen Subjects im Gegensatz gegen das Prädicat bekommen muss. Der Schlusssatz ferner spricht von Etwas, wovon im Untersatze gar nicht die Rede war, von der *Seele*, d. h. dem *Objecte* innerer Erfahrung, also einer Erscheinung (s. p. 76). Endlich um von irgend Einem zu sagen es sey *Substanz*, müsste es als Beharrliches wahrgenommen werden, denn die Beharrlichkeit war ja das Schema (siehe p. 86), wodurch der logische Subjectbegriff zum realen Substanzbegriff wurde. Das in der innern Erfahrung Wahrgenommene bietet aber gar kein Beharrendes dar, und auch darum ist jener Schluss nur eine Erschleichung [1]. — Eben so ist es ein zweiter Paralogismus, wenn aus dem ganz richtigen Satz, dass Ich (das Denkende) die absolute logische Einheit der Vorstellungen bin, ich hinsichtlich meiner als Gegenstand innerer Erfahrung (als

1) Kr. p. 316. 317.

Seele) die reale Einfachheit folgere [1]. Zu diesem Fehlschluss gesellt sich dann noch ein neuer, wenn man aus der Einfachheit die Incorruptibilität folgert (als wenn nicht auch Einfaches, wenn auch nicht durch Decomposition, so doch durch graduelles Abnehmen vergehn könnte), und dieselbe gar glaubt über die Grenzen des Lebens hinaus bewiesen zu haben [2]. — Der dritte Paralogismus hat gleichfalls einen richtigen Anhaltspunkt: Mein denkendes Ich ist seiner Identität in der Zeit bewusst, weil alle Erscheinungen in seine Zeit fallen (denn es ist gleichbedeutend, ob ich sage: die ganze Zeit ist in mir, oder ich bin in aller dieser Zeit). Er folgert daraus aber, dass meine Seele auch objectiv identisch sey, d. h. dass mir, wie ich der Gegenstand von meinem eignen oder auch von einem fremden Denken bin, Identität in der Zeit zukomme, was aus dem Obersatz nicht folgt. Also auch die Personalität der Seele wird nur in Folge eines Fehlschlusses behauptet [3]. — Der vierte Paralogismus endlich folgert (mit *Des Cartes*) daraus, dass wir vom Daseyn der äussern Gegenstände nur eine erschlossene Gewissheit haben, auf die Zweifelhaftigkeit desselben, und auf den specifischen Unterschied zwischen materiellen Gegenständen und unsrer Seele. Jene Voraussetzung aber widerlegt der transscendentale Idealismus (s. p. 101), und was diesen Unterschied betrifft, so ist unsre Seele der Gegenstand innerer Erfahrung, eben so wie die Körper nur Erscheinung, und das x, welches die transscendentale Ursache unsrer äussern Anschauungen ist, könnte sehr gut dem x, welches in uns innere Anschauungen bewirkt, sehr ähnlich seyn, eine Annahme, bei der man zwar den Vortheil einbüsst, den Materialismus widerlegt zu haben, aber auch den Nachtheil,

1) Kr. (1ste Aufl.) p. 665. 666.
2) Kr. p. 319.
3) Kr. (1ste Aufl.) p. 670. 671.

die intricate Frage nach dem *commercium corporis et animae* beantworten zu müssen. Diese letztere bekommt hier nur den Sinn: wie und nach welchen Gesetzen die Vorstellungen des äussern und innern Sinnes verknüpft sind? [1] Das Resultat dieser kritischen Erörterungen ist also, dass hinsichtlich der Erkenntniss unsrer Seele wir nur auf die Beobachtung der Erscheinungen verwiesen sind, so dass es nur empirische Psychologie gibt. Blosser Missverstand gibt der rationalen Psychologie den Ursprung, wenn man darunter eine Doctrin versteht, welche durch Erkenntnisse *a priori* unsrer Selbstkenntniss eine wirkliche Bereicherung verschaffte. Dagegen hat die rationale Psychologie als Disciplin, d. h. als Warnung, die der Erfahrung gesetzten Grenzen nicht zu überschreiten, einen guten Sinn [2]. Indem sie alle dogmatischen Behauptungen hinsichtlich des Wesens der Seele als unbeweisbar nachweist, hat sie jede Möglichkeit ausgeschlossen, etwa durch materialistische Gründe die Unsterblichkeit, Freiheit u. s. w. zu bestreiten [3]. Der Gegner kann nie mehr von der Natur der Seele als Ding an sich wissen, als ich, und also eben so wenig von ihr *a priori* etwas verneinen, als ich von ihr bejahen. Diese Abweisung aber aller dogmatischen Anmaassungen ist um so wichtiger, als dadurch die Vernunft in dasjenige Gebiet versetzt wird, in welchem ihre Macht durchaus nicht angetastet worden, in das Gebiet der Zwecke, welches über das aller Erfahrung hinausreicht [4]. Das Unglück der Speculation, so beschränkt zu seyn, möchte vielleicht gerade ein Glück für die praktische Bestimmung des Menschen seyn.

3. Wenn die psychologische Idee die unbedingte Einheit der subjectiven Bedingungen aller Vorstellungen postu-

---

1) Kr. (1ste Aufl.) p. 686.
2) Kr. p. 222. 223.
3) Kr. (1ste Aufl.) p. 684.
4) Kr. p. 325.

lirte, so geht dagegen die kosmologische Idee auf die unbedingte Einheit der objectiven Bedingungen aller Erscheinungen [1]. Die Idee dieser unbedingten Einheit, man kann sie Weltidee nennen, ist nichts Andres als die Forderung an den Verstand, eine solche Einheit, die wir Welt nennen, d. h. ein vollendetes System, zu suchen. Wird nun diese Forderung für eine Behauptung genommen, so entstehn die *Antinomien der reinen Vernunft* [2], d. h. die Vernunft verwickelt sich in unvermeidliche Widersprüche. Solcher Antinomien gibt es gerade nur so viel als Klassen von Kategorien. Die Vernunft postulirt nämlich die unbedingte Vollständigkeit, und da in der Erfahrung nur Bedingtes gegeben ist, weist sie den Verstand über die Erfahrung hinaus [3]. Der Verstand aber ist bei seinem Denken an die Kategorien gebunden, also wird jene Forderung keine andre seyn, als: die Kategorien zum Unbedingten zu erweitern. Dies kann doch aber nur mit solchen Kategorien geschehn, in welchen eine Reihe von untergeordneten Bedingten enthalten ist, zu denen das Unbedingte gesucht werden kann [4]. Was nun zunächst die Grösse betrifft, so zeigen uns die beiden Quanta der Anschauung Zeit und Raum, jene ein Bedingtseyn jeder Zeit durch eine frühere, dieser ein Bedingtseyn jedes Raums durch den angrenzenden; ferner ist die Realität im Raum, d. i. die Materie, durch ihre Theile, diese wieder durch die ihrigen u. s. f. bedingt, und es ist hier also ein Rückgang zu Bedingungen gegeben, dessen Totalität die Vernunft fordern kann. Drittens: unter den Verhältnissen der Erscheinungen gibt nur das Causalitätsverhältniss eine aufsteigende Reihe von Bedingungen. Viertens, unter den modalen Begriffen weist nur das Zufällige auf solche

---

1) Kr. p. 330.
2) Kr. p. 332—439.
3) Kr. p. 406.
4) Kr. p. 332.

Bedingungen zurück, und kann hinsichtlich seiner die Vernunft die Aufgabe stellen, regressiv das Unbedingte zu suchen. Die eine Welt-Idee erscheint daher in vier transscendentalen Ideen (Weltbegriffen), welche die absolute Vollständigkeit der Zusammensetzung, der Theilung, der Entstehung, der Abhängigkeit des Daseyns fordern [1]. Wird nun von diesen Forderungen ein doctrinaler oder constitutiver Gebrauch gemacht, so entstehn dadurch Behauptungen, welche durch keine Erfahrung widerlegt werden, ja welche sogar bewiesen werden können, nur dass die ihnen entgegengesetzten ganz denselben Vortheil haben [2]. Den vier Thesen: die Welt hat einen Anfang in der Zeit und Grenzen im Raum, jedes Zusammengesetzte in der Welt besteht aus einfachen Theilen und es existirt nur Einfaches oder was aus diesem zusammengesetzt ist, ausser der Causalität nach Gesetzen der Natur ist eine Causalität durch Freiheit zur Erklärung der Erscheinungen anzunehmen, endlich: zu der Welt gehört als ihr Theil oder ihre Ursache ein schlechthin nothwendiges Wesen, — diesen stehn die vier Antithesen gegenüber: die Welt ist in Ansehung der Zeit und des Raumes unendlich, es existirt nichts Einfaches in der Welt, es ist keine Freiheit, sondern Alles in der Welt geschieht nur nach Gesetzen der Natur, und: es existirt überall kein schlechthin nothwendiges Wesen, weder in der Welt, noch ausser der Welt als ihre Ursache. Obgleich die vier Thesen (der Dogmatismus der reinen Vernunft) ein gewisses praktisches, speculatives und populäres Interesse für sich haben, so lassen sich doch die Antithesen (der reine Empirismus) ganz eben so gründlich beweisen wie jene. [Die ausführlichen apagogischen Beweise sind hier um so eher zu übergehn, als sie alle, wie *Hegel* dies wenigstens von einigen schlagend nachgewiesen,

---

1) Kr. p. 334—336. 2) Kr. p. 340.

eigentlich nur die Behauptung wiederholen.] Dieses merkwürdigste Phänomen bei dem Gebrauche der reinen Vernunft, dass die entgegengesetzten Behauptungen gleich richtig sind, wirkt am kräftigsten die Philosophie aus ihrem dogmatischen Schlummer zu wecken [1], denn in der That vermag nur der transscendentale Idealismus diese Schwierigkeiten zu lösen, indem er einmal Ideen und Begriffe unterscheidet und zweitens Dinge an sich und Erscheinungen. Der Grundsatz der reinen Vernunft, dass das Bedingte die ganze Reihe der Bedingungen voraussetze, würde, wenn das Bedingte und die Bedingungen Dinge an sich, d. h. unabhängig von unsrer Anschauung, wären, so viel heissen, als dass die ganze Reihe wirklich gegeben sey, wir hätten in diesem Falle eine unbedingte Totalität, ein Weltganzes als ein Seyn. Wenn aber Bedingtes und Bedingungen Erscheinungen sind, welche als unsre Vorstellungen nur successiv zu Stande kommen, so heisst jener Grundsatz nur, dass der Regressus in der Reihe der Bedingungen zum Unbedingten aufgegeben sey. In diesem Falle wird also die Vernunft-Idee nichts Andres seyn als die Regel für uns: bei keinem Zeitpunkt als dem ersten, bei keinem Theil als dem letzten u. s. w. stehen zu bleiben. Dies nun ist in allen jenen acht Sätzen verkannt. Dieselben messen durch eine Subreption einer Idee, welche bloss als Regel gilt, objective Realität bei. Es wird dabei nicht bedacht, dass die Idee „Weltganzes" gar nicht sagt, was das Unbedingte im Object ist, sondern nur wie der Regressus zu den Bedingungen anzustellen [2] sey. Und so kommt es, dass hier der Begriff eines seyenden Weltganzen auf Erscheinungen angewandt wird, der höchstens nur von Dingen an sich gelten könnte, während der Inbegriff aller Erscheinungen gar nicht ein solches existirendes

1) Prolegg. §. 50. p. 262. 2) Kr. p. 401. 402.

Ganzes ist, sondern ein solches Ganzes in ihnen nur **gesucht** werden soll [1], was dadurch geschieht, dass man keine empirische Grenze als absolute Grenze gelten lässt. In der Erkenntniss, dass das Vernunftprincip nicht als ein constitutiver Grundsatz gilt, sondern nur als die Regel unsre Erfahrungen immer weiter fortzusetzen, dass aber Beides nicht unterschieden wird, darin liegt also die Lösung des Räthsels, wie die Vernunft dazu kommen konnte, jene sich entgegengesetzten Behauptungen auszusprechen [2]. Es bleibt aber doch noch etwas zu thun übrig. Nämlich es wäre doch möglich, dass in jeder Antinomie einer der Sätze, wenn auch aus falschen Prämissen abgeleitet, **richtig** wäre. Noch mehr, dies scheint sogar nothwendig zu seyn, da sie sich entgegengesetzt sind. Während was bis jetzt erörtert von allen vier Antinomien gleichmässig galt, werden bei der Beantwortung der vorliegenden Frage die beiden ersten (die *Kant* auch mathematische nennt, vgl. p. 71 u. 92) von den beiden letztern (dynamischen) geschieden. In den beiden ersten Antinomien sind sowohl Thesis als Antithesis **falsch**, was, da sie nicht contradictorisch entgegengesetzt sind, und dabei einen widersprechenden Begriff zu Grunde gelegt haben, eben so möglich ist, als dass die Sätze: „der viereckige Cirkel ist rund", und: „er ist eckig", beide falsch sind [3]. Solcher Widerspruch liegt nämlich darin, dass sie dem, was sie selbst in Zeit und Raum setzen, was also Erscheinung, d. h. unsre Vorstellung ist, Prädicate beilegen, die nur den von unsrer Vorstellung ganz unabhängigen Dingen zukommen können. Darum kann, da Erfahrung mir weder einen unendlichen Raum, noch eine Begrenzung durch leeren Raum [4] u. s. w. zeigen kann, und da der Inbegriff der Erscheinungen nie

1) Kr. p. 400.
2) Kr. p. 406.
3) Prolegg. §. 526. p. 265.
4) Prolegg. §. 52, c. p. 265. 266.

ein vollendetes Ganzes gibt [1], ich von diesem Inbegriff weder sagen, dass er ein unendliches, noch auch, dass er ein begrenztes Ganzes sey. Es bleibt mir nur übrig, indem ich jede der beiden Antworten verwerfe, *in indefinitum* nach Grenzen zu suchen. Eben so ist nur richtig die Forderung, den Regressus in der Decomposition des Ausgedehnten niemals für schlechthin vollendet zu halten. — Ganz anders ist nun die Entscheidung hinsichtlich der beiden andern Antinomien. Bringt man nämlich die Unterscheidung der Erscheinungen und Dinge an sich, die jene Sätze vernachlässigt hatten, gleichsam als Correctur hinein, so möchte sich zeigen, dass die Thesis und Antithesis beide wahr seyn können, weil sie sich gar nicht widersprechen. Dass im Inbegriff der Erscheinungen gar nichts vorkommen kann, was nicht aus einer es bedingenden Ursache nothwendig hervorgeht, ist nach allem bisher Erörterten klar [2]. Darum darf der Verstand im Empirischen nichts zugeben, was unbedingt wäre [3], er darf Erscheinungen nur erklären durch unabänderliche Naturgesetze, und nicht zu idealischen Erklärungen seine Zuflucht nehmen, durch welche die physische Nachforschung verabsäumt wird [4]. In der Natur als solcher hat also eine Causalität durch Freiheit, d. h. die Fähigkeit, absolut oder von selbst anzufangen, keinen Platz [5]. Wäre daher die Natur der Inbegriff der Dinge an sich, so wäre keine Freiheit möglich, wie denn Niemand, der die Natur so ansieht, Freiheit und Naturnothwendigkeit hat vereinigen können. Es entsteht aber die Frage, ob nicht dennoch Freiheit von der Naturnothwendigkeit möglich sey. Darauf scheint schon dies hinzuweisen, dass Natur nur der Inbegriff von Erscheinungen ist, „denn da Erscheinungen nur Vorstellungen sind,

---

1) Kr. p. 398.
2) Kr. p. 419.
3) Kr. p. 416.
4) Kr. p. 376. 377.
5) Prolegg. §. 53.

die nach empirischen Gesetzen zusammenhängen, so müssen sie selbst Gründe haben, die nicht Erscheinungen sind. Eine solche intelligible Ursache wird in Ansehung ihrer Causalität nicht durch Erscheinungen bestimmt, obzwar ihre Wirkungen erscheinen und so durch andre Erscheinungen bestimmt werden können. Sie ist also sammt ihrer Causalität ausser der Reihe, dagegen ihre Wirkungen in der Reihe der empirischen Bedingungen angetroffen werden“ [1]. Diese Unterscheidung, von welcher *Kant* selbst sagt, sie müsse äusserst subtil und dunkel erscheinen, entwickelt er nun dadurch, dass er zu dem übergeht, was bei jenen allgemeinen Ausdrücken sein eigentliches Augenmerk war, auf menschliche Handlungen. Eine jede Handlung unterliegt als Erscheinung dem Gesetz aller Erscheinungen, d. h. sie ist eine nothwendige Folge des empirischen Characters des Handelnden, wodurch seine Handlungen mit andern Erscheinungen nach beständigen Naturgesetzen in Zusammenhang stehn, und berechnet werden können [2]. Daher hat der Verstand ganz Recht, wenn er auch die menschlichen Handlungen der empirischen Causalität gemäss betrachtet [3]. Wenn man ihm aber dies zugibt, so muss er sich befriedigen, und er kann deshalb gar nichts einwenden, wenn man annimmt — und wäre es auch nur eine Fiction — dass die Handlungen, ja der empirische Character, aus dem sie hervorgehn, selbst, zwar immer der Naturregel folgen, aber einen über das Empirische hinausgehenden rein intelligiblen Grund haben, auf welchen ganz unbeschadet der empirischen Causalität, als auf eine transscendentale, von empirischen Verhältnissen unabhängige Causalität jede Handlung bezogen werden kann. Nun erkennen wir aber, dass jene Annahme mehr ist, als eine Fiction. Der Mensch ist sich erstlich

1) Kr. p. 420. 2) Kr. p. 421. 428. 3) Kr. p. 425.

selbst Phänomen und weiss in sofern sich von allen andern Phänomenen abhängig, weiter aber enthält seine Vernunft Imperativen, welche durch das vom Müssen verschiedne Sollen eine Causalität in Anspruch nehmen, von der der Verstand gar keine Ahndung hat, der in der Naturbetrachtung nur nach dem Seyn und Müssen fragt [1]. Vermittelst des Imperativs: „es soll" schreibt offenbar die Vernunft sich eine Causalität zu, dies ist aber eine Causalität, die nicht von einer empirischen Ursache abhängt und aus dieser entsteht, sondern die absolut anfängt [2]. Dieser intelligible Grund aller Handlungen kann der intelligible Character (oder die Denkungsart) im Gegensatz gegen den empirischen Character (oder die Sinnesart) genannt werden, der letztere ist in dem erstern begründet. Wenn jede Handlung in dem empirischen Character bestimmt ist, ehe sie geschieht, so kann man dies von dem intelligiblen Character eigentlich nicht sagen, weil er von dem Vorher und Nachher, überhaupt von Zeitbestimmungen gar nicht tangirt wird [3]. Die Annahme eines solchen intelligiblen Characters streitet nicht damit, dass jede Handlung aus dem empirischen Character folgt. Ist es doch auch kein Widerspruch, dass wir eine böse Handlung als Folge schlechter Erziehung, übler Gesellschaft u. s. w. auffassen und dennoch den Thäter tadeln, weil er die Handlung nicht unterlassen hat. Wir sprechen mit diesem Tadel aus, dass jede Handlung (auch) unmittelbar unter der Macht der Vernunft stehe, die keinen Bedingungen der Erscheinung und des Zeitlaufs unterworfen ist [4]. Es folgt also, dass Freiheit und Natur-Nothwendigkeit in einer und derselben Handlung sich gar nicht widerstreiten, da in beiden es sich um ganz verschiedne Beziehungen

1) Kr. p. 425. 426.
2) Kr. p. 427. 429.
3) Kr. p. 430.
4) Kr. p. 431. 432.

handelt, und beide sich also gar nicht berühren; mehr als dies, dass sie nicht sich auszuschliessen brauchen, sollte nicht bewiesen werden; darauf, die Wirklichkeit der Freiheit bewiesen zu haben, macht diese Erörterung durchaus keinen Anspruch, sie wollte nur zeigen, dass der Verstand ihre Unmöglichkeit nicht beweisen kann[1] und dass also in der dritten Antinomie Thesis und Antithesis wahr seyn können. Ganz analog ist nun die Lösung der vierten Antinomie. Auch hier steht fest, dass im Context der Erfahrung kein Glied vorkommen kann, bei dem man nicht die empirische Bedingung suchen müsste, und dass nichts Intelligibles zur Erklärung von Erscheinungen gebraucht werden darf[2]. Dadurch ist aber nicht für unmöglich erklärt, dass nicht ausser der Reihe der Erscheinungen ein schlechthin nothwendiges Wesen möglich sey. Die Vernunft geht im Empirischen und Transscendentalen ihren besondern Gang und die Einräumung der Möglichkeit eines bloss intelligiblen Wesens hebt den empirischen Gebrauch der Vernunft nicht auf; freilich unterstützt auch seine Annahme denselben nicht. Beide tangiren sich gar nicht, indem jener Gebrauch für Erscheinungen gilt, diese Annahme aber sich auf das jenseits der Erscheinungen Liegende (das Reich der Zwecke) bezieht[3].

4. Wie bei der Anwendung der psychologischen und kosmologischen Idee, so wird die Vernunft dialektisch auch bei dem Gebrauch der theologischen Idee, welche die absolute Einheit der Bedingungen alles Denkbaren fordert[4]. Es ist daher der transscendentale Schein in dem *Ideal der reinen Vernunft* nachzuweisen, worin die Kritik der bisherigen rationalen Theologie besteht. *Kant* knüpft hier sein Räsonnement an einen Satz, der in der frühern

1) Kr. p. 433. 434.
2) Kr. p. 436.
3) Kr. p. 437. 438.
4) Kr. p. 303.

Metaphysik feststand und auf welchen *Wolff* eben so sehr Gewicht gelegt hatte (s. Bd. II, 2. p. 294. 295), wie nach ihm *Bilfinger* und die ganze *Wolffische* Schule: *omne quod existit est omnimode determinatum.* Da die durchgängige Bestimmtheit darin besteht, dass nicht nur von gegebnen, sondern von allen möglichen entgegengesetzten Prädicaten immer Eines dem Gegenstand zukommt [1], so können wir einen Gegenstand in seiner durchgängigen Bestimmtheit nur erkennen, wenn uns der Inbegriff aller Prädicate gegeben wäre. Wenn nun auch dies nie der Fall ist, und wir eben deswegen auch nie einen Gegenstand in seiner durchgängigen Bestimmtheit zu erkennen vermögen, so bleibt jener Inbegriff aller Prädicate doch eine nothwendige Idee. Zunächst ist diese Idee ganz unbestimmt. Indess ergibt sich doch eine nähere Bestimmung von selbst. Die Sphäre aller möglichen Prädicate nämlich zerfällt doch in zwei Hälften, so dass die eine alle die Prädicate enthält, welche denen der andern contradictorisch entgegengesetzt ist. Wenn nun aber ferner von zwei contradictorisch entgegengesetzten Prädicaten immer eines ein negativer Begriff ist, der, nur durch die ihm gegenüberstehenden denkbar, an diesem seinen eigentlichen Stoff hat und von ihm abgeleitet wird, — so wird also der Inbegriff aller möglichen Prädicate seinem Stoff oder seiner Materie nach sich auf den Inbegriff aller positiven oder realen Prädicate beschränken, und die Idee dieses Inbegriffs ist ihrem wahren Inhalte nach die Idee von einem All der Realitäten (*omnitudo realitatis*) [2]. Sobald aber jener Inbegriff so gefasst ist, ist er nicht mehr unbestimmt, denn von allen möglichen Prädicaten kommen ihm nur die einen (realen) zu, jene Idee ist also ein *omnimode determinatum*, da aber ferner jedes *omnimode determinatum* ein *individuum*

1) Kr. p. 444. 2) Kr. p. 445.

oder *singulare* ist [1], so ist jene nothwendige Idee in *individuo* zu denken oder ist ein nothwendiges Ideal der Vernunft [2]. Wie die Vernunft-Ideen regulative Principien sind, so ist auch das Ideal der reinen Vernunft nur gültig, insofern es die Regel enthält, alles durchgängig Bestimmte auf ein solches All der Realitäten zurückzuführen. Wird nun dieses Ideal der Vernunft als ein Ding gefasst, oder ihm eine objective Realität zugeschrieben, wozu wir gar nicht berechtigt sind, so entsteht dadurch die Vorstellung eines *entis summi* oder Gottes als eines objectiv Seyenden [3], so dass also das Ideal des allerrealsten Wesens zuerst realisirt (zum Object gemacht), dann hypostasirt, endlich sogar personificirt wird [4]. Es fragt sich zunächst, wie die Vernunft zu dieser Subreption kommt? Sie ist bei den Gegenständen der Sinne gewohnt, dass das Reale in den Erscheinungen (die Empfindung) ein Gegebnes sey, und bezieht darum auch alle Erfahrung auf den Inbegriff gegebner (objectiver) Realität. Indem sie nun ganz so thut, während sie über das Erfahrungsgebiet hinausgeht, geschieht ihr also bei der Hypostasirung des Ideals der reinen Vernunft ganz dasselbe, was ihr bei den Antinomien geschah, dass sie nämlich das Gebiet der Erscheinungen und der Noumena nicht gehörig trennt [5]. Trotz dem aber, dass diese Subreption ganz erklärlich ist, fühlt doch die Vernunft selbst, dass sie nicht ohne Weiteres berechtigt sey, jenem Ideal objective Bedeutung zuzuschreiben, und darum sind ihr zu ihrer eignen Rechtfertigung die Beweise für das Daseyn des höchsten Wesens so wichtig. Alle Beweise dafür suchen nämlich das Ideal des allerrealsten Wesens mit einem andern

1) *Wolff*, Ontol. §. 229.
2) Kr. p. 444. 446.
3) Kr. p. 447. 448. 449.
4) Kr. p. 450.
5) Kr. p. 449. 450.

Begriff zusammenzuschliessen, auf den die Betrachtung des Zufälligen zu führen scheint, dem Daseyn eines nothwendigen Wesens, und in der That, wenn man sich einmal entschlossen hat das Daseyn eines nothwendigen Wesens zuzugeben, so scheint es wirklich am passendsten, es in dem Inbegriff aller Realitäten zu sehn[1]. Es ist möglich, dass ein praktisches Interesse zu dem Entschluss einer solchen Annahme bringen kann, in der rein speculativen Betrachtung aber muss man davon abstrahiren, und nur zusehn, ob jene Vereinigung logisch gefolgert sey. Von den drei Wegen, die man hiebei eingeschlagen, kommt zuerst das ontologische Argument in Betracht. Man pflegt den Begriff des unbedingt nothwendigen Wesens, der in ihm so wichtig ist, so zu erklären, dass sein Nichtseyn unmöglich sey oder sich widerspreche, und pflegt diesen Begriff in Parallele zu stellen mit den schlechthin nothwendigen Sätzen der Geometrie (z. B. dass ein Triangel drei Winkel habe). Man vergisst aber dabei, dass in diesen Beispielen es sich um Urtheile handelt, in welchen es allerdings sich widerspricht, dass man das Subject stehn lasse und das Prädicat negire, wo aber aller Widerspruch aufhört, wenn man Subject und Prädicat negirt. Den Triangel sammt seinen drei Winkeln aufheben, ist kein Widerspruch. Darum kann man sich durchaus keinen Begriff machen von einem Gegenstande, der, wenn er mit allen seinen Prädicaten aufgehoben würde, einen Widerspruch nachliesse; man müsste denn sagen, es gebe Subjecte, die gar nicht aufgehoben werden könnten, was nur einfach behaupten hiesse, es gebe unbedingt nothwendige Wesen[2]. Nun versucht freilich das ontologische Argument wenigstens von einem Subject nachzuweisen, dass es nicht aufgehoben werden könne, nämlich vom aller-

---

1) Kr. p. 451—454. 2) Kr. p. 457—459.

realsten Wesen. Es lässt sich zuerst die Möglichkeit dieses Wesens zugeben (wobei schon der grosse Unterschied zwischen logischer und realer Möglichkeit übersehn wird) und schliesst nun, da unter den Realitäten das Daseyn mitbegriffen, dass bei diesem Wesen das Daseyn in seiner innern Möglichkeit liege, und also ohne Widerspruch nicht negirt werden könne. Man vergisst aber ganz, dass das Daseyn, welches man unter dem Namen einer Realität in die Möglichkeit hineingeschwärzt hat, gar nicht eine Realität genannt werden kann, wenn man hierunter Solches versteht, was einem Begriff mehr Inhalt gibt. Einem Wesen, dem von allen Realitäten nur eine fehlte, wird durch das Prädicat des Daseyns diese eine nicht zugefügt, sondern es enthält immer jenen Mangel, so gewiss, als hundert mögliche Thaler eben so viel sind, wie hundert wirkliche. Das Daseyn, die Wirklichkeit, sagt nur ein Verhältniss des Gegenstandes zu meinem Denken, ist er ein sinnlicher, zu meinem Wahrnehmen und Erfahren, aus. Darum, mag der Begriff eines Gegenstandes enthalten was er wolle, so müssen wir aus ihm herausgehn, um ihm Existenz zu ertheilen. Wir haben nun kein andres Mittel, um von der Wirklichkeit eines Gegenstandes uns zu überzeugen, als die auf sinnlicher Wahrnehmung beruhende Erfahrung; eine Existenz ausser diesem Felde ist eine Voraussetzung, die wir durch Nichts rechtfertigen können [1]. Das kosmologische Argument nimmt einen Gang, der zunächst dem des ontologischen entgegengesetzt ist, indem es von der zum Voraus gegebnen unbedingten Nothwendigkeit irgend eines Wesens auf dessen unbegrenzte Realität schliesst, ein Gang, der verglichen mit jenem viel natürlicher erscheint und deswegen wohl so vielen Beifall gefunden hat. Der Beweis zerfällt eigentlich in zwei

1) Kr. p. 462. 463.

verschiedne Partien. Zuerst wird, da doch, wenn etwas existirt, ein nothwendiges Wesen existiren muss, und mindestens ich selbst existire, geschlossen, dass ein absolut nothwendiges Wesen existire [1]. Schon hierin sind Fehlschlüsse enthalten, denn das ganze Schliessen aus einem Zufälligen auf eine Ursache hat bloss Sinn für die Sinnenwelt und kann also nicht über sie hinausführen. Nennt man daher eine speculative Erkenntniss die, welche auf Gegenstände geht, die durch keine Erfahrung gegeben werden, so muss man als den ersten Fehler dieses Arguments bezeichnen, dass es, was nur von der empirischen (Natur-) Erkenntniss gilt, zum Princip der speculativen Erkenntniss macht [2]. Ferner, dass man von Ursache zu Ursache steigen muss, bis man die vollständige Reihe hat, ist, wie die Kritik der Antinomien gezeigt hat, bloss eine Forderung, die man fälschlich als eine Behauptung auffasst u. s. w. [3] Dasselbe aber zeigt sich in der zweiten Hälfte des Beweises. Dieser geht so weiter: „das nothwendige Wesen muss durchgängig bestimmt seyn, nun ist aber nur ein einziger Begriff von einem Dinge möglich, der dasselbe *a priori* durchgängig bestimmt, der des *entis realissimi*, das darum allein als nothwendiges Wesen gedacht werden kann". Diese zweite Hälfte ist nun gar nichts Andres, als das ontologische Argument, indem hier nachgewiesen werden soll, dass nur mit dem Begriffe des allerrealsten Wesens die nothwendige Existenz vereinbar sey, dies aber nur so viel heisst, als dass die letztere aus jenem geschlossen werden kann [4]. Der scheinbar empirische Ausgangspunkt des kosmologischen Beweises war also bloss ein müssiges Beiwerk, diente höchstens zur Einleitung in den eigentlichen (ontologischen) Beweis. Aehn-

1) Kr. p. 465.
2) Kr. p. 485.
3) Kr. p. 469.
4) Kr. p. 466. 467.

lich verhält es sich mit dem physikotheol Beweis. Dieser geht nicht, wie der kosmologis Daseyn überhaupt, sondern von bestimmter A aus, nämlich davon, dass wir in der Welt über Ordnung, Zweckmässigkeit, Schönheit sehn [1]; da nun diese Ordnung den Dingen zufällig ist, indem die verschiednen Dinge nicht von selbst so zusammenstimmen konnten, so muss, wie aus einer künstlichen Maschine auf den Maschinisten, auf das Daseyn eines höchsten Wesens geschlossen werden. Allein ganz abgesehn davon, dass dieser Beweis sich auf die immer gewagte Analogie mit einem menschlichen Kunstwerk gründet, dass er höchstens einen Weltbaumeister, nicht einen Weltschöpfer darthut, liegt die ganze Beweiskraft darin, dass von der Zufälligkeit der Ordnung ausgegangen wird, und man von dieser zum Daseyn eines nothwendigen Wesens kommt. Dies heisst: nachdem man bis zur Bewunderung gekommen ist, lenkt man, weil man nicht weiter kann, in den kosmologischen Beweis ein. So sehr darum dieses Argument allen andern durch seine Erhabenheit und Nützlichkeit vorzuziehn ist, so hat es doch eben so wenig speculativen Werth als die beiden andern, die es voraussetzt, und von welchen, wie gezeigt, das ontologische das einzige rein speculative ist [2]. Die Kritik dieser Argumente hat daher das Resultat, dass es einen speculativen Beweis für das Daseyn Gottes nicht gibt, und dass es, wenn nicht etwa ein praktisches Bedürfniss dieses Daseyn postulirt, gar keine Vernunfttheologie geben kann [3]. Sie lehrt aber nicht nur, dass alle unsre Schlüsse, wenn sie über das Feld möglicher Erfahrung hinaus wollen, trüglich und grundlos werden, sondern sie lehrt auch, dass unsre Vernunft den Hang hat, jene Grenze zu überschreiten, wodurch Täuschungen und

1) Kr. p. 476. 2) Kr. p. 479. 480. 482. 3) Kr. p. 486.

Schwierigkeiten entstehn, wenn Kritik nicht jene verhindert, und diese löst [1]. Beides geschieht, wenn, wie bei der Lösung der Paralogismen der reinen Vernunft, zwischen constitutiven Sätzen oder Behauptungen und regulativen Principien oder Maximen streng unterschieden, und dabei festgehalten wird, dass die Vernunft, im Gegensatz gegen den Verstand, es nur mit letztern zu thun hat. Wenn die Verwechslung einer Vernunft-Idee mit einem doctrinellen Satz an und für sich ein Fehler des Denkens ist, welcher zu seiner Rechtfertigung die Flucht zu Scheinbeweisen nöthig machte, so entstehn auch daraus neue Schwierigkeiten und Widersprüche, die bei richtiger Interpretation gar nicht Statt hätten. Dies zeigt sich schlagend bei der Idee des höchsten Wesens. Die Forderungen der Vernunft: zu allem Zufälligen ein unbedingt Nothwendiges zu suchen und: bei keinem Dinge als bei einem unbedingt Nothwendigen stehn zu bleiben, widersprechen sich als subjective Principien oder Maximen gar nicht [2], — eben so wenig wie in der Naturforschung die beiden Forderungen: zu allen verschiednen Arten die gemeinschaftliche Gattung zu suchen und: keine Art als die letzte Art anzusehn, sondern immer wieder zu Unterarten herabzusteigen [3]. Wie aber diese letzten Forderungen, wenn man sie zu Behauptungen umwandelt, einen Widerstreit zwischen den speculativen und empirischen Köpfen unter den Naturforschern geben werden, so zeigt sich ganz dasselbe hinsichtlich der Idee des höchsten Wesens. Man geräth dann in den Widerspruch mit sich selbst, dass man Etwas als absolut nothwendig annimmt und doch zugleich davor zurückbebt, denn in der That ein schlechthin nothwendiges Ding kann uns nur mit Grauen erfüllen [4]. Allen diesen Schwierigkeiten

1) Kr. p. 490.
2) Kr. p. 473.
3) Kr. p. 497—499.
4) Kr. p. 471. 472.

aber entgeht man, wenn man das Ideal der reinen Vernunft als das nimmt, was es eigentlich ist, als ein regulatives Princip, so dass wir nicht die Weltordnung von einer seyenden höchsten Intelligenz (deren Seyn, ja deren reale Möglichkeit nicht zu beweisen) ableiten, sondern von der Idee einer höchst weisen Ursache die Regel hernehmen, nach welcher die Vernunft Ursachen und Wirkungen zu ihrer eignen Befriedigung verknüpfen muss [1]. Nun ist schon bemerkt (s. p. 110), dass zur Lösung einer Aufgabe es oft nöthig sey, sich dieselbe als gelöst zu denken, und so kann auch das Ideal der reinen Vernunft als objectiv und hypostatisch angenommen werden (um so mehr, da hier eine solche Annahme nicht wie bei der kosmologischen Idee sich widersprechend wäre), man muss aber nie vergessen, dass jene angenommene Hypostase nur die Bedeutung hat eines Schema für jene Regel [2], oder anders ausgedrückt, dass es ein *ens rationis* ist, das nicht schlechthin und an sich selbst als etwas Wirkliches angenommen werden soll, sondern nur problematisch zum Grunde gelegt wird, so dass alle Verknüpfung so anzusehn ist, als ob sie in einem solchen Wesen ihren Grund habe, nur damit die Vernunft unbedingte Einheit in die Erscheinungen bringe [3]. Darum dient auch diese Idee lediglich dazu, unsern Verstandesgebrauch zu regeln, nicht im Mindesten aber dazu, unsre Erkenntniss direct zu vermehren. Wird dies verkannt und also, was Regel ist, in ein constitutives Princip verwandelt, so läuft man Gefahr, die eigentlichen Ursachen zu überspringen und der faulen Vernunft (*ignava ratio*), oder aber der verkehrten Vernunft (dem *ὕστερον πρότερον rationis*) zu verfallen, welche, anstatt aus Gründen, aus Zwecken die Naturerschei-

1) Kr. p. 511.
2) Kr. p. 512.
3) Kr. p. 516. 517.

nungen erklärt[1]. Wenn man sich dess immer bewusst bleibt, dass es sich nur um ein Regulativ handelt, so kann man, obgleich man von einem höchsten Wesen nicht den allergeringsten Begriff hat, dennoch ihm gewisse Prädicate geben. Man darf z. B., dass die göttliche Weisheit Alles so zu ihren obersten Zwecken geordnet habe, unbedenklich sagen, wenn dies nur so viel heisst, dass die Idee der höchsten Weisheit ein Regulativ in der Nachforschung der Natur ist u. s. w.[2] Trotz dem aber, dass die Kritik der Religion uns zeigt, dass wir auf eine speculative Theologie, welche uns eine objective Gewissheit vom Daseyn Gottes gäbe, verziehten müssen, so ist doch dies Resultat der Kritik durchaus nicht gefährlich. Denn wenn sie gezeigt hat, dass speculatives Räsonnement nicht im Stande sey, das Daseyn Gottes zu beweisen, so gilt dasselbe auch von dem Versuch, es zu bestreiten. So wenig wir, so wenig weiss auch der Gegner von Gott etwas Bestimmtes. Wir brauchen kein Räsonnement der Atheisten zu fürchten. Die Unmöglichkeit Gottes kann nicht bewiesen werden, weder *a priori*, denn der Begriff Gottes widerspricht sich nicht, noch *a posteriori*, denn es handelt sich hier nicht um einen Erfahrungsgegenstand[3]. Ganz besonders aber hat die Kritik alle materialistischen Ansichten unmöglich gemacht, denn da das Ideal der Vernunft lehrt, jedes Ding als bedingt-nothwendig anzusehn, so treibt es uns über die Welt hinaus, und wenn in der beschriebnen Weise das Ideal realisirt wird, muss es ausser der Welt gesetzt werden[4]. Demgemäss bleibt die Vernunfttheologie von wichtigem negativen Nutzen, und wenn sie auch auf den Namen einer Doctrin nicht Anspruch machen kann, wird ihr doch der Ruhm, eine Censur unsrer Ver-

1) Kr. p. 522. 524.
2) Kr. p. 529.
3) Kr. p. 489.
4) Kr. p. 474.

nunft zu seyn, nicht entgehn[1]. Ihr negatives Resultat schafft ein freies Feld für die praktischen Lehren, welche die Ergänzung zu jenem Negativen bilden werden.

5. Soll aber nun das ganze Resultat der transscendentalen Dialektik zusammengefasst werden, so ist es freilich mit einer Metaphysik Nichts, welche über das Gebiet der Erscheinungen hinausgehn und dennoch sagen will, was ist. Dennoch aber muss gesagt werden, dass hinsichtlich der Bestimmungen *a priori* die Vernunft nicht nur auf das Gebiet der Erscheinungen (Natur) beschränkt ist. Vielmehr hat sie die Macht über dieses Gebiet hinauszugehn und *a priori* zu bestimmen, was seyn soll. Man kann dies die praktische Erkenntniss nennen[2]. Das Gebiet der theoretischen Erkenntniss, des Verstandes mit seinen Begriffen, ist auf die Erscheinungen beschränkt, es ist darum das Gebiet der Naturbegriffe. Dagegen die Aufgaben und Forderungen gehn über das Gebiet der Natur hinaus, sie können im Gegensatz gegen die Naturbegriffe Freiheitsbegriffe genannt werden. War es nun aber einmal Sprachgebrauch geworden, dass man das was nicht Erscheinung ist, Ding an sich nannte, so ist *Kant* zu entschuldigen, wenn er Freiheitsbegriffe, z. B. Imperativen, als Dinge (!) an sich bezeichnet. Wie die transscendentale Analytik darum den zweiten Theil der Hauptfrage beantwortet hatte, indem sie zeigte, dass eine Metaphysik der Natur möglich sey, eben so hat die transscendentale Dialektik gezeigt, dass eine Metaphysik der Aufgaben möglich sey. Wie jene die Basis bildet für die weitern Untersuchungen der Metaphysik der Natur, so diese die Grundlage zur Metaphysik der Sitten. Ehe aber die Darstellung zu beiden übergeht, ist der Inhalt des letzten Theils der Kritik der reinen Vernunft darzulegen.

---

1) Kr. p. 489.   2) Kr. p. 484.

§. 7.

Kritik der reinen Vernunft. — IV. Transscendentale Methodenlehre.

Die Beantwortung des vierten Theils der Hauptfrage ergibt methodische Verhaltungsregeln, durch deren Befolgung die unrechtmässige Anwendung des in der Mathematik Richtigen auf das philosophische Gebiet, ferner die Vermischung des Theoretischen und Praktischen vermieden, endlich aber der wahren Philosophie ihre Stelle unter den frühern Systemen, so wie ein sicheres Princip der Eintheilung gesichert werden soll.

Trotz aller Irrthümer, in welche die Metaphysik geführt hat, wird der Geist des Menschen metaphysische Untersuchungen eben so wenig aufgeben, als wir das Athemholen aufgeben werden, um nicht immer unreine Luft zu schöpfen [1]. Auch hat er Recht daran, denn die Elementarlehre hat gezeigt, dass er im Stande sey, mathematische Erkenntnisse *a priori* zu haben, ferner *a priori* die allgemeinen Gesetze der Natur zu bestimmen, endlich *a priori* moralische Aufgaben zu stellen. Damit aber die Vernunft bei ihren Untersuchungen in den dialektischen Schlüssen, zu denen sie gelangen muss, sich nicht verstricke, damit ferner der Unterschied zwischen den Erkenntnissen *a priori* der Sinnlichkeit und des Verstandes, so wie beider von den Forderungen der Vernunft, nicht übersehn werde, so handelt sichs darum, die Erkenntnisse *a priori* systematisch zu ordnen. Wie dies geschehe, hat die transscendentale Methodenlehre zu zeigen, die

1) Prolegg. p. 297.

also die vierte Frage beantwortet (s. p. 51), nämlich wie Metaphysik als Wissenschaft möglich sey?

1. Indem ein grosser Theil der Regeln, die hier zu geben, negativer Art sind, indem sie darauf gehn, wie der Irrthum vermieden werde, ist die Methodenlehre zuerst *Disciplin der reinen Vernunft*[1], d. h. die Zucht oder der Zwang, wodurch der beständige Hang von Regeln abzuweichen, eingeschränkt und endlich vertilgt wird. Diese Disciplin ist besonders nothwendig bei den metaphysischen Untersuchungen im engern Sinn, d. h. den Sätzen der Vernunft, wie sie dem Verstande entgegengesetzt wird. Hier ist nun vor Allem davor zu warnen, dass man nicht durch das glänzende Beispiel der Mathematik sich verleiten lasse, die mathematische Methode in diesen Untersuchungen anzuwenden. Die philosophische Erkenntniss ist Vernunft-Erkenntniss aus Begriffen, dagegen die mathematische aus der Construction der Begriffe, d. h. die Mathematik stellt die den Begriffen correspondirenden Anschauungen *a priori* dar, indem sie den Begriff in einem *a priori* entworfenen Schema anschaut, welches, obgleich ein einzelner Gegenstand, dennoch den allgemeinen Begriff ausdrückt, weil bei ihm nur in Betracht kommt, was aus der Handlung der Construction und ihren Bedingungen folgt. Dieser Unterschied des discursiven und intuitiven Vernunftgebrauchs ist der einzige wesentliche zwischen mathematischem und philosophischem Denken, und was man sonst anführt, dass die Mathematik es mit der Quantität, die Philosophie mit der Qualität der Dinge zu thun habe — so weit dies überhaupt richtig ist — nur eine Folge von jenem[2]. (Qualitäten nämlich lassen sich nur in empirischen Anschauungen darstellen, es fehlt also hier die Bedingung der Construction, die Anschauung *a priori*.)

---

1) Kr. p. 536—594. 2) Kr. p. 537. 539. 540.

Indem die Mathematik auf den reinen Anschauungen *a priori* beruht, bedarf sie gar keines empirischen Elements, während das discursive Denken bloss mit Gegenständen möglicher Erfahrung zu thun hat, und also nur unter der Bedingung des empirisch Gegebenseyns Gültigkeit hat. Damit aber hängt wieder zusammen, dass die mathematische Erkenntniss über die Existenz ihrer Objecte gar nichts aussagt, sondern nur über die Eigenschaften derselben; die Existenz und der damit zusammenhängende Begriff des Dinges gehört nur dem discursiven Denken an, so dass also Sätze, die auf Dinge gehn, sich nie durch Construction der Begriffe, sondern nur nach Begriffen *a priori* geben lassen [1], freilich aber auch ein Gegebnes verlangen, zu einer Synthesis nach Regeln *a priori*. Bei diesem durchgreifenden Unterschiede wäre es natürlich unrichtig, wenn das Verfahren, welches im mathematischen Gebiete richtig ist, auf ein ganz andres Gebiet angewandt würde. Die Mathematik hat, da sie ihre Gegenstände ganz hervorbringt, Recht, mit Definitionen zu beginnen, die Philosophie muss viel eher damit schliessen [2]; die Mathematik hat Axiome, weil es Anschauungen gibt, die vermöge der Construction unmittelbar eins sind, die Synthesen des Verstandes bedürfen immer einer Vermittelung, seine Sätze also eine Deduction (wie denn das sogenannte Axiom der Anschauung p. 90 deducirt wurde). Ganz dasselbe gilt von den Demonstrationen, die immer auf anschauende Gewissheit, Evidenz ausgehn, welche darum den philosophischen Sätzen abgehn muss [3]. Es folgt aus diesem Allen, dass die Philosophie nicht sowohl Lehrsätze, als vielmehr Grundsätze hat, und dass eben deshalb alle dogmatische Methode in der Philosophie unberechtigt ist. Nur in einem einzigen Fall möchte es der Philosophie

1) Kr. p. 544. 2) Kr. p. 550. 551. 3) Kr. p. 553. 554.

erlaubt seyn, sich dogmatischer Waffen zu bedienen. Wenn nämlich in einem Gebiet, wo es keine speculative Erkenntniss gibt, dogmatische Angriffe gemacht werden gegen Ueberzeugungen, die etwa durch ein praktisches Bedürfniss gerechtfertigt sind (z. B. Unsterblichkeit), so sind wir berechtigt, nicht nur diese Ueberzeugungen, sondern selbst theoretische Hypothesen (z. B. Präexistenz), den seinigen gegenüber zu stellen, denn wenn diese auch nicht (theoretisch) beweisen, dass wir Recht haben, so doch, dass mit seiner Hypothese der Kreis der Möglichkeiten nicht erschöpft ist[1]. Mehr aber bedarf es nicht, um zu dem *non liquet* zu gelangen, welches in diesem Gebiet die höchste Wahrheit ist[2]. Endlich muss noch als ein Unterschied zwischen dem mathematischen und transscendentalen Gebiet angegeben werden, dass dort ein jeder Satz mehrere Beweise zulässt, weil die zu Grunde gelegte Anschauung mannigfaltigen Stoff zu synthetischen Sätzen gibt, ferner dass die Mathematik gern und mit Recht apagogische Beweise führt. Beides ist in der Transscendentalphilosophie ein Fehler. Jenes, weil jeder transscendentale Satz nur von einem Begriff ausgeht und die synthetische Bedingung der Möglichkeit des Gegenstandes nach diesem Begriff aussagt, — dieses, weil in dem Gebiet, wo die Gefahr so nahe liegt, Subjectives und Objectives zu verwechseln, wie sich bei der Antithetik der reinen Vernunft gezeigt hat, von entgegengesetzten Behauptungen beide falsch und beide wahr seyn können. In allen diesen Fällen aber wäre der apagogische Beweis unrichtig. Daher bedarf die Transscendentalphilosophie directer oder ostensiver Beweise[3].

2. Wenn die Disciplin der reinen Vernunft besonders Folgerungen aus dem zog, was sich in der transscendenta-

---

1) Kr. p. 556.
2) Kr. p. 584. 585.
3) Kr. p. 589. 591. 592.

len Aesthetik und Analytik ergeben hatte, so muss nun auch eben so geschieden und systematisch geordnet werden, was dem Verstande und was der Vernunft angehört. Dies geschieht in dem Abschnitt, welchen *Kant* *Kanon der reinen Vernunft*[1] überschrieben hat. Die schon öfter gerügte Ungenauigkeit *Kant's* bei dem Worte Vernunft tritt kaum irgendwo so schlagend hervor, als hier. Es drängt sich hier eine Unterscheidung vor, die, wenn auch nur selten, so doch schon im Vorhergehenden gemacht worden, die zwischen speculativem (oder auch theoretischem) und praktischem Gebrauch der Vernunft. Nur für den letztern soll es einen Kanon geben, da sich gezeigt hat, dass in ihrem speculativen Gebrauch die Vernunft zu keinen synthetischen Erkenntnissen *a priori* kommen kann[2]. Praktisch ist Alles, was durch Freiheit möglich ist. In der Sphäre, wo die Rücksicht auf empirisch Gegebnes mit gesetzt ist (z. B. bei den Regeln der Klugheit), sind die Aufgaben der Vernunft keine rein von ihr gesetzten. Völlig *a priori* bestimmt die Vernunft nur dort, wo sie unbedingte Aufgaben stellt. Dies nun geschieht hinsichtlich der moralischen Gesetze, welche Imperative, d. h. Gesetze der Freiheit sind, und welche sagen, was geschehn soll, während die Naturgesetze nur sagen, was ist[3]. Darum ist eigentlich Alles, womit es die reine Vernunft zu thun hat, nur die moralische Gesetzgebung, denn auch die drei Vernunft-Ideen, die betrachtet worden sind: die Geistigkeit (und Unsterblichkeit) der Seele, die Freiheit des Willens und das Ideal der reinen Vernunft haben eigentlich nur geringes speculatives Interesse, während das praktische Interesse zur Beantwortung jener Fragen treibt. Ein Kanon der reinen Vernunft, der also seyn soll, was die Logik für alles Denken in formeller Hinsicht

1) Kr. p. 594—619. 2) Kr. p. 595. 3) Kr. p. 598. 599.

ist, oder was die transscendentale Analytik für den reinen Verstandesgebrauch war, kann bloss Regeln geben hinsichtlich des praktischen Gebrauchs der Vernunft [1]. Hier muss nun darauf hingewiesen werden, dass dies ein pleonastischer Ausdruck ist, da eigentlich nach dem, was *Kant* bisher entwickelt hat, es gar keinen andern Gebrauch der Vernunft gibt, als den praktischen. Von der Vernunft im Gegensatz gegen den Verstand ist gesagt, sie habe es nur mit regulativen Principien, Problemen u. s. w. zu thun, d. h. nur mit Aufgaben, also dem, was da seyn soll. Dann aber ist sie auch nur praktisch. In der That, wenn man zusieht, was bei *Kant* der sogenannten theoretischen Vernunft übrig bleibt im Unterschiede von der praktischen Vernunft, so ist sie entweder die Erkenntniss der Natur (d. h. der Verstand innerhalb seiner gesetzmässigen Grenzen) oder aber vernünftelnde Erkenntniss der Dinge an sich (d. h. abermals der Verstand, wie er vermessener Weise transscendent wird). Consequenter Weise durfte *Kant* gar nicht von einer theoretischen Vernunft sprechen, wie er denn selbst später, in seiner Kritik der Urtheilskraft, den Verstand als die Gesetzgebung für das Erkenntnissvermögen, die Vernunft als die für das Begehrungsvermögen bestimmt, und demgemäss der letztern nur praktische (sowohl technisch-praktische in der Naturbetrachtung als moralisch-praktische in der Gesetzgebung für den Willen) Bedeutung zuschreibt. Ganz eben so verfährt unter seinen Schülern einer der ausgezeichnetsten [2] und mit Recht. Am meisten entscheidend ist die Aeusserung in der Kritik der praktischen Vernunft, dass der reine Verstand, wo er praktisch sey, Vernunft heisse [3]. Dies wird aber nicht festgehalten, sondern immer wieder

1) Kr. p. 595. 596. 3) WW. IV, p. 162.
2) *Beck*, Grundriss der krit. Philosophie.

von theoretischer Vernunft gesprochen. Und wie jede unbestimmte Terminologie einmal die Folge eines verworrenen Denkens ist, andrerseits aber wieder neue Verwirrungen zur Folge hat, so zeigt sich hier Beides bei *Kant*. Er ist hinsichtlich seiner Psychologie noch ganz an *Tetens* gebunden, dessen Werk (wie *Hamann* uns erzählt) stets aufgeschlagen auf seinem Tische lag. Daher stand ihm fest, dass die Vernunft zum obern Erkenntnissvermögen gehöre. Auf der andern Seite haben ihn seine Untersuchungen dahin geführt, dass die Vernunft, indem sie auf das Unbedingte geht, das nie Gegenstand der Erfahrung, und also nach ihm auch nicht der theoretischen Betrachtung, werden kann, nur regulative Principien, Ideen, Aufgaben enthalte. Beides lässt sich nur vereinigen durch jenes monstruose praktische Erkennen, welches Erkennen und dessen Inhalt sein Object genannt wird, obgleich es von seinem Object nichts wisse und nicht den geringsten Begriff habe, dessen Inhalt nur in heuristischen Fictionen zum Behuf einer zu machenden Synthesis besteht, die doch wieder als die Freiheitsbegriffe bezeichnet wird u. s. w. Wie der Versuch, das Vermögen der Ideen zugleich als höheres Erkenntnissvermögen zu fassen, seine Zuflucht nehmen hiess zu einem sich Widersprechenden, so erzeugte er eine Menge von Schwierigkeiten, die mehr als ungenaue Ausdrücke, die wirklich ganz schiefe Gedanken sind. Sie werden sich später besonders in der Darstellung der Kritik der praktischen Vernunft zeigen, aber auch in der Kritik der reinen Vernunft fehlen sie nicht ganz, und machen sich namentlich dort geltend, wo die Unterschiede des Meinens Wissens und Glaubens erörtert werden [1]. *Kant* unterscheidet hier den doctrinalen Glauben, welcher ein rein theoretisches,

1) Kr. p. 611.

zwischen Meinen und Wissen in der Mitte stehendes, Fürwahrhalten ist (und den also Einer hätte, der da wetten wollte, dass die Planeten bewohnt sind, oder ein Andrer, der aus speculativen Gründen das Daseyn Gottes glaubte), und den moralischen, welcher darum, weil Etwas schlechterdings geschehn muss, Alles gelten lassen muss, was Bedingung dieses Geschehens ist. Solche Bedingung für die absolute Gültigkeit des Sittengesetzes sey die Existenz Gottes und einer künftigen Welt, und der moralische Glaube lässt mich zwar nicht sagen: es ist gewiss, wohl aber: ich bin gewiss, dass Gott sey [1]. Trotz jener Unterscheidung ist doch aber auch der moralische Glaube ein Fürwahrhalten, wie der doctrinale, und eigentlich nicht er, sondern nur das ihm zu Grunde liegende Bedürfniss ist praktisch. Hätte *Kant* consequent seyn wollen, so durfte auch hier nur wie oben gesagt werden, der moralische Glaube sey ein Handeln, als ob ein Gott sey, oder er musste die Ausdrücke, die er so oft anwendet, dass Gott ein Problem, ein Postulat sey, streng im mathematischen Sinne nehmen, so dass sie gar keine theoretische Annahme (höchstens die, dass die Ausführung des Geforderten möglich sey) enthalten. Weil ihm durch den Mangel an scharfer Begriffsbestimmung die Vernunft zu diesem zwischen Theorie und Praxis schillernden Wesen geworden ist, so wird auch ihr höchstes Product, der moralische Glaube, ein solches Zwitterwesen, und er muss selbst gestehn, dass von den drei Fragen, in welchen sich alles speculative und praktische Interesse vereinige: was kann ich wissen? was soll ich thun? was darf ich hoffen? die dritte theoretisch — und praktisch sey [2]. Blieb er sich treu, so war sie, eben so wie die zweite, nur praktisch, oder vielmehr, sie fiel mit ihr zusammen. Der Keim dieser Inconsequenzen

1) Kr. p. 617. 2) Kr. p. 601.

liegt in der Amphibolie des Begriffes der Vernunft. Er trägt bei *Kant* selbst die Frucht, dass gegen allen Sprachgebrauch und gegen *Kant's* eigne Behauptung, ein Postulat definirt werden kann als ein nicht weiter zu beweisender theoretischer Satz [1] (d. h. ein Axiom), der sich auf ein praktisches Bedürfniss gründet, und bei den Nachfolgern *Kant's*, dass sie, auf seine Riesenarbeit sich stützend, einen ganz gewöhnlichen Dogmatismus wieder zu erneuen versuchten [2].

3. *Die Architektonik der reinen Vernunft* [3] zeigt nun, wie sich in Folge der vorausgegangenen und vollendeten Kritik das ganze System der Philosophie werde gliedern müssen. Philosophie ist die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntniss auf die wesentlichen Zwecke der Vernunft, und der Philosoph in sofern nicht Vernunftkünstler, sondern der Gesetzgeber der menschlichen Vernunft. Die Gesetzgebung der Vernunft hat nur zwei Gegenstände, Natur und Freiheit, und so ist die Philosophie erstlich Philosophie der Natur, die auf Alles geht, was ist, und zweitens der Sitten, die auf das geht, was seyn soll. Wird nun Alles, was der empirischen Philosophie angehört, ausgeschieden, so werden jene beiden Theile die reine Philosophie oder Metaphysik der Natur und der Sitten seyn. Die letztere pflegt man die reine Moral, die erstere die Metaphysik im engern Verstande zu nennen [4]. (Hier wird also das Wort „Metaphysik im engern Sinne" nicht mehr genommen, wie oben p. 50, sondern bezeichnet ganz, was *Wolff* Metaphysik genannt hatte.) Die Metaphysik gliedert sich nach der von *Kant* stets beobachteten dichotomischen Eintheilung so: Ihr erster Theil ist die Transscendentalphilosophie,

1) Krit. d. prakt. Vernunft, p. 243.
2) Vgl. *Schelling's* Briefe über Dogmatismus u. Kriticismus. (Zuerst in *Niethammer's* philos. Journal, 1796., dann in seinen philos. Schr.)
3) Kr. p. 619—632. 4) Kr. p. 624—626.

welche alle reinen Begriffe des Verstandes und der Vernunft betrachtet und so die Ontologie bildet. Der zweite betrachtet die Natur und ist also rationale Physiologie. Indem aber der Gebrauch der Vernunft in der Natur theils immanent, theils transscendent ist, im erstern Fall aber die Gegenstände des äussern oder des innern Sinnes ihr Object sind, während im letztern, wo eine Verknüpfung gesucht wird, die jenseits aller Erfahrung liegt, diese theils eine innere, theils eine äussere seyn kann, — so ergeben sich vier Theile der rationalen Physiologie: die rationale Körperlehre (*physica rationalis*), die rationale Seelenlehre (*psychologia rationalis*), die rationale Kosmologie (*cosmologia rationalis*) und die rationale Theologie (*theologia rationalis*). — Da von diesen Disciplinen, bei deren Anordnung und Bezeichnung man nicht besonders an *Wolff* zu erinnern braucht, nach *Kant's* ausdrücklicher Erklärung die transscendentale Analytik wenigstens die Grundzüge der Ontologie vertritt, während die transscendentale Dialektik die Unmöglichkeit der drei letzten Theile der rationalen Physiologie nachgewiesen, so bleiben also als die beiden Wissenschaften, die ausser der Kritik der reinen Vernunft zu bearbeiten sind, nur die Metaphysik der Natur und der Sitten übrig.

Den Schluss seines Hauptwerks macht *Kant* mit einer *Geschichte der reinen Vernunft* [1], in der er versucht Gesichtspunkte *a priori* festzustellen, unter welche die verschiednen philosophischen Systeme unterzuordnen seyen. In Ansehung des Gegenstandes stellt er Sensual- und Intellectualphilosophen einander gegenüber und zählt *Epicur* zu jenen, *Plato* zu diesen, in Ansehung des Ursprungs der Erkenntniss stehen die Empiristen den Noologisten, *Aristoteles* dem *Plato*, *Locke* dem *Leibnitz* gegenüber, in An-

1) Kr. p. 633—636.

sehung der Methode endlich steht das dogmatische Verfahren dem skeptischen gegenüber, jenes durch *Wolff*, dieses durch *Hume* repräsentirt. „Der kritische Weg allein ist noch offen. Wenn der Leser diesen in meiner Gesellschaft zu durchwandern Gefälligkeit und Geduld gehabt hat, so mag er jetzt urtheilen, ob nicht, wenn es ihm beliebt, das Seinige dazu beizutragen, um diesen Fusssteig zur Heeresstrasse zu machen, dasjenige was viele Jahrhunderte nicht leisten konnten, noch vor Ablauf des gegenwärtigen erreicht werden möge: nämlich die menschliche Vernunft in dem, was ihre Wissbegierde bisher, aber vergeblich beschäftigt hat, zur völligen Befriedigung zu bringen.“ —

§. 8.

Metaphysik der Natur.

Indem die transscendentale Analytik die Möglichkeit einer Metaphysik der Natur nachgewiesen hat, bildet sie für dieselbe die Grundlage. Indem sie ferner sich nicht damit begnügt hatte, sondern in den Grundsätzen des reinen Verstandes das vollständige System aller allgemeinen Gesetze aufgestellt hatte, denen jede Natur unterliegt, *Kant* aber eine Wissenschaft der innern Natur nicht für möglich hält, müssen die „metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaften“ sich darauf beschränken, eine Anwendung jener Grundsätze auf die äussere, materielle, Natur zu enthalten.

1. Zu den traurigen Beweisen, dass *Kant's* Werke nicht mehr gehörig studirt werden, kann man auch dies

rechnen, dass so häufig wiederholt wird, die metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft ständen in gar keinem wesentlichen Zusammenhange mit der Kritik der reinen Vernunft. *Kant* selbst ist sich des engen Zusammenhanges beider Untersuchungen so bewusst, dass er zu verstehen gibt, es sey nur, um nicht zu spät zu den Hauptaufgaben der Kritik der reinen Vernunft zu gelangen, zweckmässig, den concreten Inhalt der reinen Naturwissenschaft von ihrer allgemeinen Grundlage abzusondern [1]. (*Beck*, der in den wahren Sinn des *Kantianismus* mehr eingedrungen ist, als die meisten *Kantianer*, schickt daher in allen seinen Darstellungen die metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaften der Kritik der speculativen Vernunft voraus.) In der That bedarf es nur einmaliger Lectüre beider Werke (die in andrer Beziehung nicht viel bedeutet), um zu finden, dass alle Sätze der metaphysischen Anfangsgründe nur specielle Anwendungen dessen sind, was in der Kritik der reinen Vernunft Grundsätze des reinen Verstandes genannt wurde. Anders konnte sich auch das Verhältniss nicht gestalten, da die „Grundsätze" eben die Gesetze *a priori* für jede Natur geben sollten, die Metaphysischen Anfangsgründe aber die Gesetze *a priori* für eine bestimmte, die körperliche, Natur enthalten. Lassen wir sie selbst sprechen: Die Naturwissenschaft im engern Sinn (im Gegensatz gegen die Naturbeschreibung und Naturgeschichte) beruht auf Gesetzen *a priori*, also auf einer Metaphysik der Natur, welche selbst entweder allgemeine ist, indem sie die Bedingungen *a priori* einer Natur überhaupt entwickelt, oder besondere, indem sie dieselben auf eine bestimmte (z. B. die ausgedehnte) Natur beschränkt. Im letztern Fall wird sie zwar nicht ganz rein seyn, weil

1) Metaphys. Anfangsgr. zur Naturwissensch. WW. VIII, p. 453.

was sie zu Grunde legt (Materie z. B.), ein empirischer Begriff ist, wenn sie aber nichts Empirisches hinzunimmt, als was in diesem Begriff liegt, so wird sie, obgleich angewandte, dennoch Metaphysik heissen müssen[1]. (In der Kritik der Urtheilskraft nennt *Kant* diejenigen Principien transscendentale, welche die allgemeine Bedingung *a priori* geben, unter der Etwas Object unsrer Erkenntniss wird, dagegen diejenigen metaphysische, welche *a priori* zeigen, wie ein empirisch gegebner Begriff weiter bestimmt werden soll.) Hieraus ergibt sich nun für jede besondre Metaphysik der Natur eine wichtige Folgerung: Jenes, was zu den allgemeinen Gesetzen hinzukommt, ist in der Anschauung gegeben, alle ihre Deductionen werden deshalb, was in den Begriffen liegt, in der Anschauung nachweisen, und da ein solches Verfahren Construction nach Begriffen oder Mathematik war (s. p. 137), so wird jede besondre Naturwissenschaft nur so viel eigentliche Wissenschaft enthalten, als Mathematik in ihr enthalten ist[2]. Daraus aber ergibt sich weiter, dass von den zwei Theilen, in welche Naturwissenschaft scheint zerfallen zu müssen, einer wegfällt. Versteht man nämlich unter Natur den Complex der Erscheinungen, und waren diese theils Erscheinungen des äussern, theils des innern Sinnes, so scheint die Metaphysik der Natur in Metaphysik der körperlichen Natur (rationale Physik) und der denkenden Natur (rationale Psychologie) zu zerfallen. Nun lässt sich aber Mathematik auf die Phänomene des innern Sinnes gar nicht, oder doch wenigstens nur *in minimo* (auf den stetigen Abfluss der innern Veränderungen) anwenden, so dass wir hier uns mit einer Naturlehre begnügen müssen[3], und eine Metaphysik gibt es nur von der äussern Natur, d. h. dem Complex der Erscheinungen des äussern Sinnes. In

---

1) Met. Anfangsgr. u. s. w. p. 444. 2) Ebend. p. 445. 3) Ebend. p. 446.

diesen kann natürlich das nicht *a priori* entwickelt werden, was gar keinen *a priori*stischen Character hat. Daher muss die Metaphysik der Natur dasjenige, welches in aller Erscheinung gegeben ist, empirisch aufnehmen. Dies ist das, was der äussern Empfindung correspondirt, d. h. die Materie. Sie ist das eigentlich Empirische der äussern Anschauung, das eben deswegen nicht *a priori* gegeben werden kann [1]. Die Materie muss daher nach dem Schema der Kategorien betrachtet werden. Nur dann wird die Betrachtung vollständig seyn, weil dann der Gegenstand mit allen Gesetzen des Denkens verglichen ist [2]. Unter jeder Kategorie wird sich eine neue Bestimmung der Materie ergeben. Wenn nun aber die Materie nur durch Bewegung die Sinne afficiren kann, und also Materie (der Erfahrung) ist, so folgt, dass alle übrigen Prädicate der Materie auf Bewegung zurückgeführt werden müssen und die reine Naturwissenschaft nur Bewegungslehre ist. Die Betrachtung der Bewegung lediglich nach der Quantität gibt die

2. *Phoronomie* als ersten Theil der Metaphysik der Natur [3]. Um diesen Theil richtig zu würdigen, ist nicht zu vergessen, dass *Kant* hier eine Ansicht von der Bewegung festhält, welche er bereits zwanzig Jahre früher in seinem „Neuen Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe" [4] entwickelt hatte. Sieht man nämlich bei der Bewegung eines oder mehrerer Körper ganz von allem Uebrigen ab, was uns bestimmt, den einen als bewegt, den andern als ruhend zu denken, und bleibt nur dabei stehn, was man sieht, so wird unter Bewegung nur zu verstehn seyn die Erscheinung des veränderten Abstandes zwischen einem Körper und einem oder mehreren andern. Ist nun

1) Met. Anfangsgr. u. s. w. p. 456.
2) Ebend. p. 448.
3) Ebend. p. 455—476.
4) WW. VIII, p. 428—438.

aber doch der Abstand gegenseitig, so muss auch von jedem der sich annähernden Körper gesagt werden, dass er dem andern näher komme, d. h. sich bewege. Daraus ergibt sich die Regel: dass jeder Körper, in Ansehung dessen sich ein andrer bewegt, in Ansehung jenes selbst in Bewegung ist, woraus auch allein sich erklären lässt, dass beim Zusammenstoss der sogenannte ruhende Körper eben so stark stösst als der sogenannte bewegte, ohne dass man bei der Erklärung zu einer monstruösen Trägheitskraft die Zuflucht nimmt, welche gegen alles Gesetz der Continuität zuerst gar keine und dann plötzlich eine starke Wirkung zeigen soll. Was nun von einem Körper gilt, zu dem der sogenannte bewegte seine Relation ändert, gilt von allen übrigen, deren Complex *Kant* als den materiellen oder relativen Raum bezeichnet, der eben deswegen der bewegliche heisst. In der That nämlich muss, wenn ein Körper sich demselben nähert, gesagt werden, dass der Raum selbst sich jenem Körper nähere oder in entgegengesetzter Richtung sich bewege. Alle Sätze von der Mittheilung der Bewegung werden deswegen nach dieser (idealistischen) Betrachtung der Bewegung ganz anders sich gestalten als sonst, wo man jene Trägheitskraft zu Hülfe nehmen musste. Wenn der Körper *A* nach Westen hin sich bewegt, so bewegt sich der relative Raum desselben eben so schnell nach Osten. Trifft nun *A* auf einen Körper *B* von geringerer Masse, so hebt er in diesem und dieser in ihm einige Grade der Geschwindigkeit auf; der übrige Raum geht mit der frühern Bewegung nach Osten weiter, also wird das Phänomen seyn, dass *A* und *B* zusammen langsamer ihre Stellung gegen den relativen Raum verändern, d. h. langsamer nach Westen sich bewegen, d. h. man hat ohne Trägheitskraft das Phänomen erklärt. Nur bei dieser neuen Betrachtungsweise aber sind auch die Sätze zu construiren, d. h. in der An-

schauung darzustellen [1], welche die Zusammensetzung der Bewegung betreffen. Dies ist sonst unmöglich, da der Anschauung Widersprechendes zugemuthet wird, wenn sie zwei verschiedne Bewegungen eines Körpers sich vorstellen soll [2]. Diese Sätze aber machen den ganzen Inhalt der Phoronomie aus. In Anwendung des Axioms der Anschauung (s. p. 91) betrachtet sie die Bewegung nur als Quantum. Da nun Grösse ein durch Zusammensetzung des Gleichartigen erzeugter Begriff ist, so hat Phoronomie als blosse reine Grössenlehre der Bewegung dieselbe zu betrachten, wie sie aus Gleichartigen, d. h. Bewegungen, zusammengesetzt ist [3], d. h. sie hat zu construiren, wie die Bewegung eines Punktes mit zweien oder mehreren Bewegungen einerlei sey. Diese Construction ist nun, wie gesagt, nur möglich, wenn man nur die eine als seine, die andre als die des relativen Raums ansieht. Hier ergeben sich nun die drei Fälle, dass beide in einer Richtung, beide in entgegengesetzter Richtung sich bewegen, oder endlich die Bewegungen beider einen Winkel bilden. Nach der angeführten Ansicht lassen sich also die Gesetze der Beschleunigung einer Bewegung, der Retardation und Aufhebung derselben, endlich das Gesetz des Parallelogramms der Kräfte leicht construiren, d. h. anschaulich darstellen. Ja man kann sagen, dass (da doch der Winkel als unendlich nahe an 0 oder 2 R genommen werden kann) der letzte Satz die ganze Phoronomie in sich enthalte. (Er zerfällt dann nach den drei Kategorien der Quantität in den Satz der Einheit der Richtung und Linie, der Vielheit der Richtungen in einer und derselben Linie, endlich der Allheit der Linien und Richtungen, in welchen die Bewegung geschehn mag.) [4]

1) Met. Anfangsgr. u. s. w. p. 464.
2) Ebend. p. 474.
3) Ebend. p. 467.
4) Ebend. p. 475. 476.

3. Die *Dynamik*[1] als der zweite Theil der Metaphysik der Natur, beruht auf der Anticipation der Wahrnehmung (s. p. 91), dass in aller Erscheinung das Reale einen Grad habe. Während die Phoronomie die Materie nur als das Bewegliche im Raum betrachtete und deshalb, weil es ihr nur auf quantitative Bestimmung der Bewegung ankam, den bewegten Körper wie einen blossen Punkt betrachten durfte, verhält sich dies jetzt anders. Es kommt nämlich jetzt die qualitative Bestimmtheit der Materie zur Sprache, d. h. diejenige, wodurch sie verschiedenartige Empfindungen verursacht. Dies geschieht durch die Verschiedenheit des Widerstandes oder der Raumerfüllung. Da das Eindringen in einen Raum eine Bewegung ist, so kann auch der Widerstand nur von einer bewegenden Kraft geleistet werden, es ist dies die repulsive Kraft aller Theile der Materie, d. h. Ausdehnungskraft, die man auch die ursprüngliche Elasticität nennen kann[2]. Eben deshalb kann die Materie wohl ins Unendliche zusammengedrückt werden, aber nie mechanisch durchdrungen, d. h. auf Ausdehnungslosigkeit gebracht werden. Diese Undurchdringlichkeit ist relativ, in Vergleich mit der absoluten, welche (von den Atomisten) angenommen wird, wenn man zu den Poren seine Zuflucht nimmt[3]. Es folgt weiter aus der Ausdehnungskraft die Theilbarkeit der Materie ins Endlose, ohne dass man je auf nicht ausgedehnte Theile käme[4]. Da die blosse Ausdehnungskraft die Materie ins Unendliche zerstreuen würde, so fordert die Möglichkeit der Materie als zweite Grundkraft eine Anziehungskraft, welche der erstern entgegengesetzt[5] Annäherung wirkt, welche allein gedacht eben so wenig

---

1) Met. Anfangsgr. u. s. w. p. 477—530.
2) Ebend. p. 478. 482.
3) Ebend. p. 483. 488.
4) Ebend. p. 486.
5) Ebend. p. 494.

eine Raum-Erfüllung gäbe, wie die erstere, mit ihr zusammen aber die Daten gibt, aus welchen der dynamische Begriff der Materie als des Beweglichen, das seinen Raum in bestimmtem Grade erfüllt, construirt werden kann [1]. Diese Construction, welche also den Stoff selbst in Grundkräfte verwandelt [2], hat vor der gewöhnlichen Ansicht, welche eine absolute Undurchdringlichkeit und leere Zwischenräume annimmt, dies voraus, dass sie mit weniger Hypothesen auskommt, obgleich nicht geleugnet werden kann, dass die Ansicht, welche nicht (dynamisch) verschiedne Grade der Raum-Erfüllung, sondern nur (mechanisch) verschiedne Quanta undurchdringlicher Theilchen statuirt, für die Rechnung bequemer seyn mag [3]. In den entwickelten Sätzen ist die Qualität der Materie vollständig abgehandelt, da darin die Zurückstossungskraft das Reale (Solide) in der Raum-Erfüllung erklärt, die Anziehungskraft das Negative jener ersten ist, endlich die Einschränkung beider den Grad der Erfüllung gab [4] (vgl. p. 69). Zugleich aber ist auch mit diesen allgemeinen Sätzen erschöpft, was in dynamischer Hinsicht von der Materie *a priori* gesagt werden kann. *Kant* warnt davor, die specifischen Unterschiede der verschiednen Materien *a priori* erklären zu wollen, und erklärt wiederholt, er vermöge dies nicht [5]. Darum gibt er auch nur in einer allgemeinen Anmerkung seine Ansichten über die verschiednen physikalischen Eigenschaften der Körper, unter welchen seine Erklärung des Flüssigen als eines Solchen, dessen Theile absolut verschiebbar sind, oder ohne dass das Quantum ihrer Berührung vermindert würde, ihren Ort wechseln können, und die Behauptung der chemischen Durchdringung

---

1) Met. Anfangsgr. u. s. w. p. 496. 505.
2) Ebend. p. 515.
3) Ebend. p. 527.
4) Ebend. p. 513.
5) Ebend. p. 515. 517.

als einer wirklichen Intussusception (nicht bloss Juxtaposition der kleinsten Theilchen) die wichtigsten sind [1].

Die *Mechanik* [2], welche die Materie nach ihrer Relation betrachtet, ist die specielle Anwendung der Analogien der Erfahrung (s. p. 92) auf den Begriff des Beweglichen. Sie betrachtet das Bewegliche, sofern es bewegende Kraft hat, darum ist die Grösse der Bewegung, welche phoronomisch nur in dem Grade der Geschwindigkeit bestand, mechanisch betrachtet, das Product der Geschwindigkeit und der bewegten Masse [3]. Das erste mechanische Gesetz ist, dass bei allen Veränderungen der körperlichen Natur die Quantität der Materie dieselbe bleibt (s. erste Analogie der Erfahrung). Das zweite behauptet (nach der zweiten Analogie), dass alle Veränderung der Materie eine äussere Ursache habe, oder, was dasselbe heisst, dass alle Materie leblos ist. Dieses Gesetz, welches dem Tode aller Naturforschung, dem Hylozoismus, entgegentritt, kann auch Gesetz der Trägheit heissen [4] (nicht zu verwechseln mit der sogenannten Trägheitskraft, einer Kraft, die in der Ruhe wirken soll, was sich widerspricht). Endlich sagt das dritte mechanische Gesetz, indem es die *actio mutua* der dritten Analogie in eine *reactio* verwandelt, dass in der Mittheilung der Bewegung Wirkung und Gegenwirkung gleich sind [5]. Den Beweis für diesen Satz gibt nun *Kant* fast mit denselben Worten, wie in der oben (p. 149) erwähnten ältern Abhandlung über Bewegung und Ruhe und bemerkt hierbei, dass in der Phoronomie es gleichgültig sey, ob man einen Körper (*A*) als bewegt ansieht oder einem andern (*B*), dem er näher kommt, sammt dessen relativem Raum die Bewegung

---

1) Met. Anfangsgr. u. s. w. p. 518. 524.
2) Ebend. p. 531—553.
3) Ebend. p. 532.
4) Ebend. p. 540. 542.
5) Ebend. p. 542.

auch zuschreibe, hier dagegen sey diese letztere Ansicht absolut nothwendig; die Mittheilung der Bewegung nämlich ist nur denkbar bei irgend einem Widerstande, dieser aber ist: Bewegung in entgegengesetzter Richtung, und so kann keinem schlechthin-ruhigen Körper eine Bewegung mitgetheilt werden [1]. Schreibt man dem sogenannten ruhenden Körper sammt seinem Raum Bewegung zu, so ist die Mittheilung der Bewegung, die, wenn man sie als eine Transfusion ansieht, widersinnig ist, verständlich, ja *a priori* zu construiren [2]. Die drei Gesetze der Mechanik, entsprechend den drei Kategorien der Substanz, der Causalität und der Gemeinschaft, können als das Gesetz der Selbstständigkeit, Trägheit und Gegenwirkung der Materien (*Lex subsistentiae*, *inertiae*, *antagonismi*) bei allen Veränderungen bezeichnet werden [3].

4. Da die Kategorien der Modalität nicht sowohl über die Beschaffenheit des Gegenstandes, als über sein Verhältniss zu unserm Erkenntnissvermögen etwas aussagten (siehe p. 95), so ist der Name *Phänomenologie* [4], welchen *Kant* dem vierten Theil seiner Naturphilosophie gibt, erklärlich. Sie betrachtet das Bewegliche, sofern es als ein solches Gegenstand der Erfahrung seyn kann, und enthält die Anwendungen der Postulate des empirischen Denkens (s. p. 94) auf den Begriff der Materie oder des Beweglichen. Die Sätze der Phänomenologie entsprechen natürlich den drei Kategorien der Modalität. Da die Phoronomie gezeigt hat, dass bei einer geradlinigten Bewegung es gleichgültig ist, ob dieselbe dem Körper oder dem relativen Raum zugeschrieben wird, so ist jede geradlinigte Bewegung (da ihr Gegentheil eben so denkbar) möglich. Dagegen eine

---

1) Met. Anfangsgr. u. s. w. p. 546, Anm.
2) Ebend. p. 548. 549.
3) Ebend. p 551.
4) Ebend. p. 554—568.

solche Bewegung ohne Relation auf ein möglicher Weise Bewegtes (also geradlinigte Bewegung im absoluten Raum), ist unmöglich. — Anders verhält es sich mit der Kreisbewegung [1], welche als stetige Veränderung der Richtung eine bewegende Kraft verräth (nach Mechanik, Satz 2.), und also sich als wirkliche Bewegnng erweist, während die Gegenbewegung des Raums nur Schein ist. — Endlich ist nach dem dritten Satz der Mechanik bei jeder Mittheilung der Bewegung eine entgegengesetzte Bewegung des zu bewegenden Körpers nothwendig [2]. Die allgemeine Anmerkung zur Phänomenologie zeigt, wie eine geradlinigte Bewegung nur denkbar ist in Relation zu anderm Beweglichen, d. h. Materiellen, d. h. dass es keine absolute Bewegung gebe und dass daher eine solche Bewegung des Weltganzen [3], d. h. des Systems aller Materie einen Widerspruch enthalte, woraus wieder gefolgert wird, dass jeder Beweis eines Bewegungsgesetzes, welcher darauf hinausläuft, dass das Gegentheil auf eine geradlinigte Bewegung des Weltganzen führen würde, ein apodictischer Beweis der Wahrheit desselben sey (*per absurd. contrar.*). Dies wäre z. B. der Fall, wenn das Gesetz des Antagonismus (Mechanik, Satz 3.) nicht Statt fände, wodurch der Schwerpunkt des Weltganzen immer fortrückte. Er bemerkt dabei, dass eine Kreisbewegung des Weltganzen nicht undenkbar [4] (weil die Wirklichkeit einer Kreisbewegung auch ohne Relation zu dem Umgebenden bewiesen werden kann); wohl aber würde eine solche Bewegung keinen begreiflichen Nutzen haben. Eben so wenig Nutzen hat die Annahme des leeren Raums, dessen Nicht-Existenz freilich nicht bewiesen werden kann, eben so wenig wie seine Existenz, und der in der Körperlehre das Unbegreifliche ist, mit welchem die Vernunft

1) Met. Anfangsgr. u. s. w. p. 557.
2) Ebend. p. 559.
3) Ebend. p. 565.
4) Ebend. p. 564.

überall endet, weil sie weder beim Bedingten stehn bleiben, noch das Unbedingte fassen kann, und daher immer von den Gegenständen auf sich selbst und die Erforschung ihrer Grenzen zurückgewiesen wird [1].

§. 9.

Metaphysik der Sitten. — Rechts- und Tugendlehre. — Philosophie der Geschichte.

Die Metaphysik der Sitten und die sich daran anschliessenden Untersuchungen über die praktische Philosophie haben zu der transscendentalen Dialektik ganz dasselbe Verhältniss, wie die Metaphysik der Natur zur transscendentalen Analytik, d. h. sie enthalten die weitere Entwicklung dessen, was dort angedeutet war. Die Darstellung dieses Theils der *Kantischen* Philosophie hat besonders der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (WW. ed. *Hartenst.* IV, p. 1 ff.), der Kritik der praktischen Vernunft (ebendas. IV, p. 95) und den Metaphysischen Anfangsgründen der Rechts- und der Tugendlehre (ebendas. V, p. 1 ff.) zu folgen. Von diesen Schriften enthält zwar die erste die frischeste und genialste Darstellung von *Kant's* ethischer Grundansicht; doch hat die zweite, welche, was dort angedeutet ist, weiter ausführt, wegen der strengern Systematik besondern Werth. Die letzten beiden geben von den in jenen festgestellten Principien die Anwendungen auf das legale und moralische Handeln. In

1) Met. Anfangsgr. u. s. w. p. 568.

einigen kleinern Abhandlungen endlich sucht *Kant* diesen letzten Gegensatz zu überwinden.

1. Wie die Metaphysik der Natur diejenigen Sätze hinsichtlich der körperlichen Welt enthielt, welche, ohne dass man sie von der Erfahrung entlehnte, *a priori* durch die Vernunft gefunden werden können, so hat die Metaphysik der Sitten eine ganz analoge Aufgabe. Sie muss daher von allem Anthropologischen abstrahiren, und wird sich daher auch nicht darauf beschränken, zu bestimmen, was der Mensch thun solle, sondern was jedem Vernunftwesen obliegt. Sie bildet daher den reinen Theil der Moral, zu welchem in dem angewandten Theil empirische, anthropologische, Bestimmungen hinzukommen [1]. Unter Willen im weitesten Sinne versteht *Kant* das Vermögen, den Vorstellungen entsprechende Gegenstände hervorzubringen, oder (wenn dies nicht möglich seyn sollte) wenigstens sich zu solchem Hervorbringen zu bestimmen [2]. Im engern Sinne ist der Wille das Vermögen, nach der Vorstellung von Gesetzen zu handeln und fällt dann mit der praktischen Vernunft zusammen [3]. Die Sätze, welche eine allgemeine Bestimmung des Willens enthalten, die mehrere Regeln unter sich befasst, nennt man praktische Grundsätze; von diesen heissen die, welche nur subjective Gültigkeit haben, Maximen, dagegen wird man Imperativen diejenigen nennen können, welche objective Geltung oder allgemeine Gültigkeit haben. Aber auch unter diesen wird wieder ein Unterschied Statt finden können; nämlich einige Imperative sind objectiv gültig, aber nur unter gewissen Bedingungen (z. B. dass man sparen muss, wenn man im Alter nicht darben will); ein

1) Grundleg. p. 7.
2) Krit. d. prakt. Vern. p. 110.
3) Grundleg. p. 33.

solcher Imperativ ist deswegen nur von hypothetischer Geltung, man kann ihn den Imperativ der Geschicklichkeit, eine Regel der Klugheit, oder den pragmatischen Imperativ nennen. Dagegen würde ein Imperativ, der ganz unbedingt fordert, ein kategorischer Imperativ seyn, oder was man ein Gesetz nennt. Der Art ist nun der Imperativ der Sittlichkeit [1], oder der Imperativ der Pflicht, dessen wir uns unmittelbar bewusst sind, und welches, wenn auch nicht empirisch gegeben, doch ein Factum der reinen Vernunft ist, wodurch sich diese als ursprünglich gesetzgebend ankündigt [2]. Dieses Factum des Sittengesetzes in uns gründet sich nicht etwa auf einen sogenannten moralischen Sinn, sondern vielmehr ruht dieser auf jenem [3]. Von jenem Factum hat deshalb die Untersuchung als dem nicht weiter Abzuleitenden auszugehn, und nun zuzusehn, worauf sich aus diesem Factum zurückschliessen lässt. Dieses Zurückgehn auf die Voraussetzungen des Sittengesetzes fällt mit der Frage zusammen, wie der kategorische Imperativ möglich ist, d. h. unter welchen Bedingungen allein es einen kategorischen Imperativ geben kann? Da zeigt sich nun, dass ein kategorischer Imperativ gar nicht denkbar ist, als unter der Bedingung der Freiheit im strengsten, d. h. transscendentalen, Sinne [4]. So lässt also das Sittengesetz auf die transscendentale Freiheit zurückschliessen, wie umgekehrt, wenn der Wille frei ist, nur die Vernunft ihn bestimmen kann, d. h. das Sittengesetz existiren muss. Dies ist kein Cirkel, sondern dies gegenseitige sich setzen heisst, dass das moralische Gesetz *ratio cognoscendi* für die Freiheit, diese *ratio essendi* für das Sittengesetz ist [5]. Freiheit also, d. h. die

---

1) Krit. d. prakt. Vern. p. 115. 116. Grundleg. p. 38.

2) Krit. d. prakt. Vern. p. 132.

3) Ebend. p. 141.

4) Ebend. p. 128.

5) Ebend. Vorr. p. 98.

ohne fremde sie bestimmende Ursachen wirkende Causalität ist ein nothwendiges Postulat für das Sittengesetz, denn jedes Wesen, das nicht anders als unter der Idee der Freiheit handeln kann, ist eben darum in praktischer Rücksicht wirklich frei, d. h. es gelten für dasselbe alle Freiheitsgesetze eben so, als wäre seine Freiheit theoretisch bewiesen. Die praktische Vernunft muss sich als Urheberin ihrer Principien ansehn, unabhängig von fremden Einflüssen, d. h. sich Freiheit zuschreiben [1]. Es zeigt sich also hier, wie die praktische Vernunft das ergänzt, was die theoretische Vernunft unvollendet und unentschieden gelassen hatte. Diese nämlich konnte hinsichtlich der transscendentalen Freiheit nur so weit kommen (s. §. 6. p. 125), dass dieselbe möglich sey, d. h. sich nicht widerspreche. Wovon die theoretische Vernunft die Möglichkeit zugestehen musste, dessen Wirklichkeit wird nun durch die praktische Vernunft als ihre Bedingung gefordert, und die Freiheit ist also ein Postulat der praktischen Vernunft [2]. Bei diesem Ausdruck aber bemerkt *Kant* selbst, dass er ihn nicht im prägnant mathematischen Sinne nehme, nach welchem Postulat nur die Forderung einer Handlung sey (in diesem Falle wäre der zuletzt gesprochne Satz = sey frei), sondern er verstehe unter einem Postulat der reinen praktischen Vernunft einen theoretischen Satz, sofern er einem *a priori* geltenden praktischen Gesetz anhängt [3], d. h. eine theoretische Annahme zu praktischem Behuf, so dass, wenn die mathematischen Postulate nur die Möglichkeit einer Handlung voraussetzten, hier dagegen die Möglichkeit eines Gegenstandes vorausgesetzt werde. Durch dieses Hereinnehmen des ganz theoretischen Begriffs der Annahme in das praktische

---

1) Grundleg. p. 73. 75.

2) Krit. d. prakt. Vern. p. 153. 154.

3) Ebend. Vorr. p. 106. 243.

Gebiet, rückt nun die praktische Vernunft viel näher als dies sonst geschehen wäre, an die theoretische, d. h. an den Verstand (s. p. 141. 142), heran, und es ergeben sich die wichtigsten Folgerungen hinsichtlich des Verhältnisses beider, in welchen *Kant* ganz nahe an den Standpunkt der Wissenschaftslehre heranstreift. Jenes Completiren nämlich der Lücke unsres Wissens durch ein praktisches Bedürfniss ist eine Folge der Unterordnung des Theoretischen unter das Praktische, welche *Kant* als Primat der praktischen Vernunft vor der theoretischen bezeichnet. Dürfte praktische Vernunft nur annehmen und als gegeben denken, was speculative Vernunft aus ihrer Einsicht darreichen kann, so führte diese den Primat. Dagegen verhält sichs jetzt umgekehrt, da die praktische Vernunft gewisse theoretische Positionen, welche mit ihren Principien *a priori* unzertrennlich verbunden sind, der theoretischen Vernunft zu dulden anmuthet, welche ihrerseits, da doch am Ende theoretische und praktische Vernunft nur eine Vernunft sind, sich dieser Anmuthung um so weniger entziehn darf als jene Positionen sich nicht widersprechen, und eine Unterordnung der praktischen Vernunft unter die theoretische nicht verlangt werden kann, weil alles Interesse zuletzt praktisch ist, und selbst das der speculativen Vernunft nur bedingt, und im praktischen Gebrauch allein vollständig ist [1]. Vermöge dieses Primats hat die praktische Vernunft die grosse Bedeutung, dass sie den Gebrauch der reinen Vernunft über die Grenzen der theoretischen Betrachtung hinausrückt, und daher seine Sphäre erweitert. Wäre nämlich die Vernunft nur theoretische (d. h. Verstand), so würde dieselbe sich im Erfahrungsgebiet ganz befriedigen, sie würde daher nicht einmal den ganz negativen Begriff eines Noumenon oder einer intelligiblen

---

1) Krit. d. prakt. Vern. p. 241. 243.

Welt haben, welcher ja nur entstand, indem man das Erfahrungsgebiet begrenzte (s. p. 99), und also darüber hinausging. Die Gewissheit, dass das Erfahrungsgebiet nicht das einzige ist, innerhalb dessen ein Vernunftgebrauch möglich, diese kommt dem Menschen nur durch sein praktisches Bedürfniss, durch das Bewusstwerden des Sittengesetzes [1]. Also ist schon der nur negative Begriff des Noumenon, d. h. des Begrenztseyns des Erfahrungsgebietes durch ein andres Gebiet, ein Product der praktischen Vernunft. Dieser Satz ist von der ungeheuersten Wichtigkeit, denn da *Kant's* Ansicht transscendentaler Idealismus nur war durch die Annahme jenes unbekannten x, so folgt daraus, dass der transscendentale Idealismus wesentlich auf praktischer Grundlage ruht. Bei der Kritik der theoretischen Vernunft war es daher ganz unmöglich, Rechenschaft darüber abzulegen, warum jenseits der Erscheinungen noch ein solches x, das Ding an sich, angenommen wurde. Der scheinbare Grund war ein Cirkel, d. h. blosse Behauptung (s. p. 100), oder aber *Kant* sagte geradezu, dies sey eben nicht zu erklären. Was dort unmöglich geleistet werden konnte, das wird hier deutlich: Das Bewusstseyn der Pflicht ist es, was über das Gebiet des Sinnlichen hinausweist, und die Welt der Erfahrung als die untergeordnete erkennen lässt; also weil die Vernunft praktisch ist, deswegen ist sie genöthigt, ein solches x anzunehmen. „Der Begriff der Verstandeswelt ist also nur ein Standpunkt, den die Vernunft sich genöthigt sieht, ausser den Erscheinungen zu nehmen, um sich selbst als praktisch zu denken" [2]. [Wie nahe hier *Kant* an *Fichte* heranstreift, wird sich bei der Darstellung der Wissenschaftslehre zeigen.] Der Begriff der transscendentalen Freiheit ist der beste Beleg für die Rich-

---

1) Krit. d. prakt. Vern. p. 161. 2) Grundleg. p. 87.

tigkeit jener Behauptung: hätten wir nicht das Bewusstseyn „ich soll“, so hätten wir auch gar nicht das Bedürfniss, mit dem Causalitätsgesetz, das alle Erscheinungen nothwendig beherrscht, uns nicht zu begnügen, sondern den schwierigen, der theoretischen Vernunft ganz unerklärlichen, Begriff einer Causalität uns zu bilden, von der wir bloss wissen, dass sie nicht Natur-Causalität ist [1]. Nur aus praktischem Interesse ist es, dass wir Freiheit denken und mit ihr alle die Schwierigkeiten, welche das Verhältniss von Freiheit und Naturnothwendigkeit betreffen. Die praktische Vernunft erweitert also den reinen Vernunftgebrauch, indem sie zeigt, dass das Gebiet der Erfahrung nicht das einzige sey, in dem er Platz finde. Aber dies ist nicht Alles, sondern diese Erweiterung hat auch noch, neben jener negativen, eine positive Seite. Was nämlich nach der theoretischen Vernunft nur ohne Widerspruch denkbar war, dies muss nach jenem Postulat der praktischen Vernunft als Gegenständliches gedacht werden. Nun konnte doch aber ein Gegenständliches nur gedacht werden, indem man Kategorien darauf anwandte [2]. Also wird die praktische Vernunft den Gebrauch der Kategorien erweitern, und es erklärt sich hier das Räthsel, wie man dem übersinnlichen Gebrauch der Kategorien in der Speculation objective Realität absprechen, und ihnen doch in Ansehung der Objecte der reinen praktischen Vernunft diese Realität zugestehn könne [3]. Wären die Kategorien von sinnlichen Wahrnehmungen abstrahirt, so wäre es auch im praktischen Gebrauch völlig unmöglich, dieselben im Gebiet des Uebersinnlichen anzuwenden. Dieses Hinderniss findet aber bei ihnen nicht Statt, da sie reine Verstandesbegriffe, und also an und für sich nicht

1) Krit. d. prakt. Vern. p. 130.
2) Ebend. p. 221.
3) Ebend. Vorr. p. 100.

auf Phänomene beschränkt sind [1]. An und für sich ist also auch der Begriff einer übersinnlichen Causalität, einer *causa noumenon*, kein Widerspruch, und für diesen Begriff, der mit dem Gedanken des freien Willens zusammenfällt und hinsichtlich dessen selbst die theoretische Vernunft bekennen muss, dass er möglich sey, seyn könne, postulirt die praktische Vernunft Wirklichkeit und verwandelt also dadurch jenes Können in ein Seyn [2]. Was aber von einer Kategorie (der Causalität) gilt, gilt natürlich auch von den andern, so weit nachgewiesen werden kann, dass ihre Geltung im übersinnlichen Gebiet nothwendig mit dem Sittengesetz verknüpft ist. Von ihnen allen wird gesagt werden müssen, dass an und für sich es nicht widersprechend sey, wenn ihnen Geltung jenseits der Grenzen des Sinnlichen zugeschrieben wird. An und für sich nicht; dabei aber muss man nicht das Resultat der transscendentalen Analytik vergessen, welche zeigte, dass theoretische oder speculative Erkenntniss nur zu Stande kommt, indem die Kategorien auf sinnliche Anschauungen angewandt werden. Also dies wäre allerdings ein Widerspruch, wenn Kategorien auf Uebersinnliches angewandt würden im theoretischen Interesse, d. i. um dadurch eine theoretische Erkenntniss desselben zu erlangen. Darum ist z. B. *causa noumenon*, d. h. die Verbindung von Causalität und Freiheit, ein praktisch nothwendiger, darum aber doch theoretisch ganz leerer Begriff, indem er zur Erklärung, wie freie Causalität möglich sey, gar nichts beiträgt. So richtig es daher ist, dass praktische Vernunft das Gebiet des Vernunftgebrauchs, ja des Gebrauchs der Kategorien erweitere, indem sie diesen objective Realität im Gebiete des Uebersinnlichen gibt, so ist dies doch nur die Realität der praktischen Anwendbar-

1) Krit. d. prakt. Vern. p. 162. 2) Ebend. p. 222.

keit, die auf die theoretische Erkenntniss dieser Gegenstände nicht den mindesten Einfluss hat [1]. Es verhält sich also so, dass die theoretische Vernunft allerdings durch die praktische einen Zuwachs bekommt, indem ein bis dahin nur problematischer Begriff assertorisch wird, oder indem gezeigt wird, dass er Realität habe; dieser Zuwachs ist aber keine Erweiterung der Speculation, da die praktische Vernunft nur zeigt, dass jener Begriff ein Object habe, nicht aber eine Anschauung nachweist, die ihm correspondirt. Nur aber, indem den reinen Verstandesbegriffen Anschauungen untergelegt werden, entstehn theoretische Erkenntnisse [2], welche nicht nur eine Realität bezeugen, sondern die Beschaffenheit des Realen mit enthalten. *Kant* fasst das Resultat der Untersuchung über die Anwendbarkeit der Kategorien auf Noumena in diese Worte zusammen: Zu jedem Gebrauch der Vernunft in Ansehung eines Gegenstandes werden reine Verstandesbegriffe (Kategorien) erfordert, ohne die kein Gegenstand gedacht werden kann. Diese können zum theoretischen Gebrauche der Vernunft nur angewandt werden, sofern ihnen zugleich Anschauung untergelegt wird, und also bloss um durch sie ein Object möglicher Erfahrung vorzustellen. Nun sind hier aber Ideen der Vernunft, die in gar keiner Erfahrung gegeben werden können, das, was ich durch Kategorien denken müsste, um es zu erkennen. Allein es ist hier auch nicht um das theoretische Erkennen der Objecte dieser Ideen, d. h. um eine Bestimmung dieser Objecte, sondern nur darum zu thun, dass sie überhaupt Objecte haben. Diese Realität verschafft reine praktische Vernunft, und hierbei hat die theoretische Vernunft nichts weiter zu thun, als jene Objecte durch Kategorien bloss zu denken, welches ganz wohl ohne Anschauung angeht, weil

1) Krit. d. prakt. Vern. p. 162. 163. 2) Ebend. p. 257. 259.

die Kategorien im reinen Verstande unabhängig und vor aller Anschauung, lediglich als dem Vermögen zu denken ihren Sitz und Ursprung haben und sie immer nur ein Object überhaupt bedeuten, auf welche Art es uns auch immer gegeben werden mag. Nun ist den Kategorien, sofern sie auf jene Ideen angewandt werden sollen, zwar kein Object in der Anschauung zu geben möglich; es ist ihnen aber doch, dass ein solches wirklich sey, mithin die Kategorie hier nicht leer sey, sondern Bedeutung habe, hinreichend gesichert, ohne gleichwohl durch diesen Zuwachs die mindeste Erweiterung des Erkenntnisses nach theoretischen Grundsätzen zu bewirken [1]. Das Erste also, worauf aus dem Factum des Sittengesetzes in uns zurückgeschlossen wurde, war die Freiheit, als ein nothwendiges Postulat der praktischen Vernunft. Die Freiheit ist im negativen Sinne Unabhängigkeit von jedem begehrten Objecte, im positiven das sich selber Gesetz seyn oder die Autonomie [2]. Das Gegentheil derselben, die Heteronomie, ist Abhängigkeit von fremden, sie bestimmenden Ursachen. Nur wenn die Vernunft autonomisch ist, kann es eigentliches Sittengesetz geben, jedes heteronomische Gebot, sey es auch ein göttliches, gibt eigentlich nicht eine Pflicht, sondern nur Nothwendigkeit einer Handlung aus einem gewissen Interesse heraus [3].

2. Die Freiheit also und die Selbstgesetzgebung ist das Erste, worauf aus dem Factum des Sittengesetzes in uns zurückgeschlossen werden muss. In einem Wesen aber, welches nur praktische Vernunft, d. h. nur Freiheit und Autonomie wäre, würde, da das Sittengesetz nichts Andres ist als das Selbstbewusstseyn der praktischen Vernunft, dasselbe sich nur als ein Wollen zeigen, nicht aber als

1) Krit. d. prakt. Vern. p. 160.
2) Ebend. p. 134.
3) Grundleg. p. 57.

ein Sollen, ein Imperativ, eine Pflicht. Alles dieses findet bei dem heiligen Willen nicht Statt [1]. Was folgt also daraus, dass das Sittengesetz in uns ein Imperativ oder eine Nöthigung ist? Offenbar, dass in uns sich etwas demselben Widerstrebendes findet, eine subjective Unvollkommenheit, vermöge welcher wir dem Sittengesetz nicht conform sind [2]. Wenn nun aber das Sittengesetz nur ein Ausspruch der eignen Autonomie und Freiheit ist, so kann jenes ihm Widerstrebende nichts Andres seyn, als die Negation der Freiheit, d. h. Naturnothwendigkeit, und so folgt aus dem Daseyn des Sittengesetzes als Gesetzes, dass der Mensch eben sowohl sich zu der dem Naturgesetz unterliegenden Sinnenwelt zählen muss, als andrerseits zu der Welt, wo die Freiheit Realität hat, d. h. zur intelligiblen oder Verstandeswelt. In ersterer Beziehung steht der Mensch unter Naturgesetzen (Heteronomie); dagegen, wenn wir uns als frei denken, so versetzen wir uns in die Welt, wo die Autonomie herrscht; endlich, wenn wir uns als verpflichtet denken, so betrachten wir uns als zu beiden Welten gehörig [3]. Dies ist nun abermals ein Punkt, von wo aus, was in der theoretischen Philosophie öfter gesagt worden, eine festere Begründung erhält. Sowohl in der transscendentalen Deduction der Kategorien (s. p. 76), als auch bei den Paralogismen der reinen Vernunft (s. p. 116) war gesagt, dass der Mensch, indem er von sich eine innere Erfahrung habe, Erscheinung sey, und es wurde davon der Mensch als Ding an sich unterschieden. Was dort noch befremdend seyn konnte, erscheint jetzt so sehr als nothwendig, dass wenn man auch ganz von den theoretischen Gründen absieht, nur die Betrachtung des Sittengesetzes als einer Nöthigung dahin bringen müsste, unserm

1) Krit. d. prakt. Vern. p. 129. 133.
2) Grundleg. p. 34. 35.
3) Grundleg. p. 79. 81.

eignen Subject, welches, sofern es erfahren wird, natürlich Erscheinung ist, noch ein Ding an sich zu Grunde zu legen; welches keine Erdichtung ist [1]. Indem ich beides bin, ist es kein Widerspruch mehr, dass ich (als Noumenon) gesetzgebend und (als Erscheinung, d. h. Sinnenwesen) verpflichtet bin. Eben so erhält hier seine Bestätigung und Begründung durch praktische Vernunft, was in der theoretischen Betrachtung (s. p. 123 ff.), nur als denkbar dargestellt werden sollte, nämlich dass Freiheit und Naturnothwendigkeit keinen Widerspruch bilden. Die rein theoretische Betrachtung (der Verstand) hat gar kein Interesse daran, eine freie Causalität zu finden; um so weniger, da wenn er sie auch statuirte, in seinem Gebiet, d. h. der Naturbetrachtung, doch kein Gebrauch davon zu machen wäre. Dennoch musste auch er gestehn, dass, wenn man (wozu er nicht genöthigt ist) jenseits der Sinnenwelt und ausser der Reihe der Erscheinungen eine freie Causalität annähme, dies keinen Widerspruch in sich enthalte. Was nun dort unbestimmt blieb, das wird durch das Sittengesetz ein nothwendiges Postulat: eine freie, nicht im Context der Naturgesetze liegende, Causalität anzunehmen, und so wird, was die Kritik der reinen Vernunft problematisch liess, hier assertorisch, und die Vereinbarkeit der Freiheit und Naturnothwendigkeit gründet sich auf jene, theoretisch mögliche, praktisch nothwendige, Distinction. — Da eine jede Begebenheit, und also auch jede Handlung, die in einem Zeitpunkt vorgeht, was in einer vergangnen Zeit war, zu ihrer bedingenden Voraussetzung hat, so ist jede Handlung durch solches bedingt, was nicht in meiner Gewalt steht, also bin ich in keinem Zeitpunkt, in dem ich handle, frei [2]. Dieses Ich ist, eben indem es unter Zeitbedingungen steht, nur Erscheinung; dieses selbe Subject aber, das sich an-

1) Krit. d. prakt. Vern. p. 100. 2) Ebend. p. 210.

drerseits seiner als Dinges an sich bewusst ist, betrachtet sein Daseyn, sofern es nicht unter Zeitbedingungen steht, nur als bestimmbar durch selbst gegebne Gesetze, und da ist ihm jede Handlung, selbst die ganze Reihenfolge aller seiner Handlungen nur Folge seiner als Noumens. Alle Handlungen sind da nur das eine Phänomen seines Characters, den es sich selbst verschafft, und nach dem es sich sie alle zurechnet. Mit dieser doppelten Ansicht stimmt auch allein das Gewissen überein, welches die Uebelthat verklagt, auch wo es sie erklären kann [1]. Diese Unterscheidung des Menschen als Erscheinung von ihm als Noumenon soll dann endlich auch dazu dienen, eine andre Schwierigkeit zu lösen, nämlich wie es sich mit der Freiheit vertrage, dass der Mensch nicht nur der Sinnenwelt angehört, sondern auch seine Substanz in Gott ihren Grund hat. Der Begriff der Schöpfung nämlich soll keinen Sinn für Erscheinungen haben, sondern nur auf Noumena bezogen seyn. Wenn von Wesen der Sinnenwelt gesagt wird, sie seyen erschaffen, so werden sie als Noumena betrachtet. Dass Gott Erscheinungen geschaffen habe, ist ein Widerspruch, weil man nicht von ihm sagen kann, er habe Zeit und Raum, die Bedingungen *a priori* des Daseyns der Dinge, geschaffen. War nun die Freiheit des Noumens mit dem Naturmechanismus vereinbar, in welchem sich die Erscheinung befindet, so kann dies, dass das Noumen ein Geschöpf Gottes ist, gar keinen Unterschied machen [2]. Alle diese Widersprüche werden also gelöst, wenn man Zeit und Raum nur als Formen der Erscheinung nimmt; räumt man ihnen Geltung für Dinge an sich ein, so bleibt nur übrig ein freies Wesen als ein Automat zu betrachten, welches, wenn es auch mit *Leibnitz* ein *automaton spirituale* genannt wird, in dem der Mecha-

1) Krit. d. prakt. Vern. p. 214. 215. 2) Ebend. p. 218—220.

nismus der Vorstellungen Alles bewegt, nur die Freiheit eines aufgezognen Bratenwenders hat[1]. In der That ist es ein elender Behelf, wenn man die Freiheit zu retten sucht, indem man die Beweggründe zu innern macht. Die Unterscheidung zwischen dem Phänomen und dem Noumen macht transscendentale Freiheit möglich, und umgekehrt: da diese ein Postulat der praktischen Vernunft ist, so verlangt praktische Vernunft jene Unterscheidung. — Indem der Mensch eben so sehr sich als Noumenon weiss, als auch als Sinnenwesen, kommt er also in diese doppelte Stellung, dass er sich einmal als autonomischen Gesetzgeber fühlt und andrerseits als dem Gesetz unterworfen. Dieses doppelte Verhältniss, welches von *Kant* oft so bezeichnet wird, dass der Mensch nicht Oberhaupt, sondern Glied in jenem Reiche der Autonomie sey[2], gibt nun der Art, wie der Mensch sich vom Sittengesetz afficirt fühlt, einen eigenthümlichen Character. Weil es ihn nöthigt, hat jenes Gefühl den Character der Unlust, der Furcht, und die Pflicht steht ihm gegenüber in ihrer furchtbaren Majestät; weil es aber andrerseits doch nur sein Wille ist, der ihm Gesetze gibt, so ist jenes niederschlagende Gefühl zugleich erhebend, und so ist es die Achtung, d. h. das Bewusstseyn einer freien Unterwerfung, verbunden mit dem eines unvermeidlichen Zwanges, das uns (natürlich einen heiligen Willen nicht) an das Sittengesetz bindet[3]. Das, wozu das Sittengesetz treibt, ist das Object oder der Gegenstand der praktischen Vernunft. Da das Sittengesetz ein Gesetz der Freiheit ist, die Freiheit aber in den Causalnexus der Sinnenwelt nicht eingreifen kann, so ist das Urtheil, ob etwas ein Gegenstand der praktischen Vernunft sey oder nicht, von der Verglei-

1) Krit. d. prakt. Vern. p. 213.
2) Grundleg. p. 58.
3) Krit. d. prakt. Vern. p. 193.

chung mit unserm physischen Vermögen ganz unabhängig, und die Frage ist nur, ob wir eine Handlung, die auf die Existenz eines Objectes gerichtet ist, wollen dürfen, wenn dieses in unsrer Gewalt wäre, oder ob sie moralisch möglich ist. Ob sie physisch möglich sey, ist eine Frage, die nur der theoretischen Vernunft angehört [1]. Das nun, was das Sittengesetz uns zu begehren vorschreibt, ist gut, was zu verabscheuen, böse, zwei Begriffe, die vom Wohl und Uebel wohl unterschieden werden müssen, und die also eine Folge des Sittengesetzes sind, während man gewöhnlich das Sittengesetz aus diesen Begriffen abzuleiten sucht [2]. Wenn nun die nur in der (praktischen) Vernunft begründeten und darum auf das Uebersinnliche gehenden Begriffe des Guten und Bösen auf eine empirisch gegebne Handlung bezogen werden sollen, worin die moralische Beurtheilung besteht, d. h. sich die praktische Urtheilskraft bethätigt, — so ist hierin allerdings, da doch alles empirisch Gegebne Erscheinung ist, eine Schwierigkeit enthalten, die ganz der analog ist, welche sich bei der Anwendung der Kategorien auf sinnliche Anschauungen zeigte. Dort war das Auskunftsmittel (siehe p. 86), dass das transscendentale Schema der Einbildungskraft den Coincidenzpunkt bildete. Hier zeigt sich etwas Aehnliches, nur dass, weil Freiheit eine gar nicht sinnlich bedingte Causalität ist, das nothwendige Mittelglied zwischen dem moralischen Begriff und der gegebnen Handlung nicht durch die Einbildungskraft, sondern den Verstand geliefert wird. Obgleich der Verstand nur mit Natur, d. h. Erscheinungen zu thun hat, während das Sittengesetz auf Uebersinnliches, d. h. Dinge an sich, geht, so ist doch, wie gezeigt worden, das, was die Erscheinungen zu einer Natur machte, die Gesetzmässigkeit, und der

1) Krit. d. prakt. Vern. p. 150. 165. 2) Ebend. p. 167. 171.

Begriff eines Naturgesetzes wird (wie dort das Schema) ein Mittleres bilden zwischen dem Begriff des moralisch Nothwendigen und dem in der Erscheinung gegebnen Factum (der einzelnen Handlung). Wegen dieses vermittelnden Characters nennt nun *Kant* das Naturgesetz den Typus des Sittengesetzes und spricht deswegen die Regel für die moralische Urtheilskraft so aus: Bei jeder gegebnen Handlung frage man sich, ob man einer Welt angehören wollte, wo diese Handlungsweise Naturgesetz wäre? Nach dieser Regel urtheilt der gemeinste Verstand, indem er immer das Naturgesetz, das allen seinen theoretischen Urtheilen zu Grunde liegt, nun auch hinsichtlich des Praktischen zum Typus macht. Wollte man, was nur Typus für die moralische Beurtheilung ist, als einen wirklichen Gegenstand theoretischer Anschauung nehmen, und von einer solchen Welt als von einem in der Wirklichkeit Gegebnen (Reich Gottes z. B.) sprechen, so wäre dies ein Mysticismus der praktischen Vernunft, anstatt des richtigern Standpunkts des Rationalismus, der von der sinnlichen Natur nichts weiter nimmt, als was auch reine Vernunft für sich denken kann, d. i. Gesetzmässigkeit und in die übersinnliche nichts hineinträgt, als was sich durch Handlungen in der Sinnenwelt nach der formalen Regel eines Naturgesetzes überhaupt wirklich darstellen lässt[1]. Vermöge jenes Typus lässt sich nun die durch das Sittengesetz gestellte Aufgabe auch so aussprechen: Man soll das Sittengesetz in ein Naturgesetz verwandeln, d. h. eine Welt hervorbringen, in welcher es so herrscht wie das Naturgesetz in der Welt der Erscheinungen. Diese Welt wird von *Kant* bald als die moralische Welt[2] bezeichnet, bald auch wieder nur als ein Reich der Zwecke[3], endlich

1) Krit. d. prakt. Vern. p. 179—181.
2) Ebend. p. 603.
3) Grundleg. p. 58.

auch als eine Natur, in der die Autonomie der praktischen Vernunft allein Gesetz sey.

3. Mit dem zuletzt Gesagten ist nun der Uebergang gemacht zu dem, was *Kant* unter dem Namen höchstes Gut selbst als die Totalität des Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft definirt. Es muss nun unterschieden werden zwischen dem obersten (*supremum*) Gut und dem höchsten (*consummatum*) [1]. Das Erstere ist nur ein Bestandtheil im Letztern. Als oberstes Gut kann nur die Conformität mit dem Sittengesetz, also die Pflichtmässigkeit oder Tugend angesehn werden. Verbindet sich nun mit dieser die Glückseligkeit ganz mit ihr in Proportion stehend, so gibt dieses das vollendete Gut, in welchem also die beiden Bestimmungen der Tugend und Glückseligkeit als nothwendig verknüpft gedacht werden [2]. In diesem höchsten Endzweck concentriren sich alle Zwecke der praktischen Vernunft, und die höchste Aufgabe ist daher das höchste Gut durch Freiheit zu realisiren. Wie sich aber in der Betrachtung der theoretischen Vernunft gezeigt hatte, dass sie gerade bei ihren höchsten Objecten in Widerspruch mit sich selbst gerieth, so zeigt sich ein Aehnliches bei dem Begriff des höchsten Gutes und die Kritik der praktischen Vernunft wird, indem sie die Aufgabe hat, die entstehende Antinomie zu lösen, zur Dialektik der praktischen Vernunft [3], während alle bisherigen Untersuchungen zur Analytik derselben gehörten. Nämlich, wenn zwei Bestimmungen nothwendig verknüpft werden sollen, so kann dies nur geschehn, indem sie in das Verhältniss von Grund und Folge gesetzt werden. Der Begriff des höchsten Gutes würde also entweder enthalten, dass die Tugend als eine Folge der Glückseligkeit gedacht wer-

1) Krit. d. prakt. Vern. p. 226. 229.
2) Ebend. p. 230.
3) Ebend. p. 229—272.

den soll, oder dass sie ein Grund derselben sey. Das Erste ist nun schlechterdings falsch. Aber auch das Zweite scheint es zu seyn; erstlich weil jener Begriff voraussetzt, was in der Wirklichkeit nicht gegeben ist, ein völliges dem Sittengesetz Conformseyn, oder Heiligkeit des Willens; zweitens weil gar kein Grund in der Natur ist, welcher sie nöthigen sollte, das Wohl, die Glückseligkeit, in Proportion zu dem moralischen Wollen zu setzen [1]. Allein beides beweist nur, dass unter den gegenwärtigen Umständen das höchste Gut keine Realität habe, und dass von selbst die Natur nicht die Tugend belohnen kann. Wird dagegen ein andrer als der gegenwärtige Zustand angenommen, und ein ausser der Natur liegender Grund ihrer Uebereinstimmung mit dem Sittengesetz, so ist jener Widerspruch verschwunden und darum postulirt eben die praktische Vernunft, für welche jenes Ideal des höchsten Gutes nothwendig ist, dass jene Annahme gemacht werde, ohne die es gar nicht realisirt werden kann. Daher ist die Unsterblichkeit ein Postulat der praktischen Vernunft, vermöge der es dem Willen möglich ist, in einem endlosen Progress der Heiligkeit immer mehr sich anzunähern, welchen endlosen Progress der, dem die Zeitbedingung Nichts ist, als ein Ganzes und Vollendetes sieht [2]. Eben so ist das Daseyn eines Wesens, welches eine mit dem Sittengesetz übereinstimmende Causalität hat und zugleich Urheber der Natur ist, ein Postulat der praktischen Vernunft, und das höchste abgeleitete Gut (die beste Welt) kann nur als realisirbar gedacht werden, wenn das höchste ursprüngliche Gut (Gott) existirt [3]. Gott also ist der Grund der Harmonie, die weder aus dem Begriff der Natur noch aus dem des Sittengesetzes gefolgert wer-

1) Krit. d. prakt. Vern. p. 230. 246. 3) Ebend. p. 247.
2) Ebend. p. 243. 244.

den konnte. — Im Verhältniss zu der theoretischen Philosophie wiederholt sich hier ganz dasselbe, was hinsichtlich des Postulats der Freiheit gezeigt wurde. Wenn die Kritik der Paralogismen der reinen Vernunft nur gezeigt hatte, dass Unsterblichkeit denkbar, d. h. keine Unmöglichkeit sey, so hat hier praktische Vernunft die Unabweisbarkeit oder Unvermeidbarkeit dieser Annahme als Ergänzung hinzugefügt. Eben so wieder hatte die Betrachtung des Ideals der reinen Vernunft nur zeigen können, dass es kein widersprechender Begriff sey, liess aber das Daseyn desselben ganz problematisch. Praktische Vernunft ergänzt diesen Mangel. Ja sie gibt sogar einen ganz bestimmten Begriff des Urwesens an die Hand, indem jene Harmonie nur unter der Bedingung der Allwissenheit u. s. w. hervorgebracht werden kann. Aber nur praktische Vernunft; daher ist Gott ein zur Moral gehöriger Begriff und es gibt keine speculative Theologie, sondern nur eine Moraltheologie [1]. Die drei Postulate der praktischen Vernunft sind also Annahmen zum praktischen Behuf, und gehören der Moral an. Wenn nun *Kant* in der Kritik der reinen Vernunft ausdrücklich gesagt hatte, der ganze Inhalt der Metaphysik (im engern Sinne, so dass sie von der Naturwissenschaft unterschieden wird) sey in den drei Worten Gott, Freiheit und Unsterblichkeit enthalten, so wird die öfter ausgesprochne Behauptung, dass die transscendentale Dialektik, weil sie die Vernunft betrachtet, es eigentlich nur mit praktischen Fragen zu thun habe, eine neue Bestätigung finden. In der That enthält jener Theil der Kritik der reinen Vernunft, ausser den negativen Behauptungen, welche gegen die *Wolffische* Metaphysik gerichtet sind, nur die Grundzüge zu dem, was in der Kritik der praktischen Vernunft weiter entwickelt ist. Aber

---

1) Krit. d. prakt. Vern. p. 264.

ganz wie dort, muss auch hier wieder bemerkt werden, dass *Kant* nicht mit Bewusstseyn die Consequenzen aus seinem Standpunkt gezogen hat, welche so nahe lagen, dass *Fichte*, als er sie schon gezogen hatte, sich ganz mit *Kant* einverstanden glauben konnte. Dies gilt am meisten von dem zuletzt betrachteten Postulat, dem Daseyn Gottes. Eine Darstellung der *Kantischen* Philosophie würde ungenau seyn, wenn sie leugnen oder verhehlen wollte, dass *Kant* einem von der moralischen Weltordnung unterschiednen, allweisen und allwissenden Urheber derselben Existenz zugeschrieben habe, dass er diese Existenz theoretisch annehmen (glauben, d. h. für wahr halten) lasse, und also Gott nicht als eine zu realisirende Aufgabe, sondern als Grund derselben, fasse. Wollte eine solche Darstellung behaupten, *Kant* habe hier nicht offen seyn wollen, so würde sie einem Manne Unrecht thun, der eher als vielleicht alle vor und nach ihm sich dess rühmen konnte, er habe wohl manche Ueberzeugung, die er nie öffentlich aussprechen werde, aber auch nie eine ausgesprochen, die er nicht wirklich hege. Die Sache steht so, dass *Kant*, was uns als so nahe liegend erscheint, nicht als die nothwendige Consequenz seines Standpunkts erkennt, und dass er eben deswegen in dieser Schwebe bleibt. Wie nahe er übrigens jener Consequenz gekommen ist, welche man bei *Fichte* wird hervortreten sehn, geht aus vielen Aeusserungen, theils der Kritik der reinen Vernunft, welche in der Fülle der Manneskraft wenigstens entworfen wurde, theils aber auch aus den Schriften über praktische Philosophie hervor. Es muss hierher schon gerechnet werden, dass er Gott eben so wie die moralische Welt[1] als das höchste Gut bezeichnet, von dem doch früher gesagt war, es sey die zu ver-

1) Krit. d. prakt. Vernunft. p. 605.

wirklichende Aufgabe der praktischen Vernunft, so dass in jenem Ausdruck eigentlich enthalten ist: Gott sey ein Postulat (im streng mathematischen Sinn), und nicht nur: sein Daseyn sey eine Hypothese (d. h. ein Axiom). Diese Consequenz wird verhindert, indem der Unterschied gemacht wird zwischen Gott als dem ursprünglichen und der moralischen Welt als dem abgeleiteten höchsten Gut. Aber dass trotz dieses Unterschiedes die Gottheit vor der höchsten sittlichen Aufgabe zu verschwinden droht, geht deutlich aus der Art hervor, in welcher *Kant* von der Nothwendigkeit, einen existirenden Gott anzunehmen, spricht. Diese Nothwendigkeit ist nur subjectiv, nicht objectiv, daher ist es nur ein Bedürfniss, nicht eine Pflicht, das Daseyn Gottes vorauszusetzen. Pflicht ist nur die Hervorbringung und Beförderung des höchsten Gutes, jene Annahme nur ein theoretisches Bedürfniss[1]. Hier liegt der Gedanke nahe, dass es Manchem möglich seyn möchte, auch ohne diese Annahme jene Aufgabe zu erfüllen, wie *Kant* denn geradezu sagt, dass der Glaube an Gott bei Wohlgesinnten bisweilen in Schwanken gerathen könne, was hinsichtlich der Heiligkeit der Pflicht nicht möglich ist. Ja wie soll man es endlich nennen, wenn das Daseyn Gottes öfter ein unvermeidlicher Gedanke genannt wird, oder wenn gesagt wird, dass wenn wir eine wirkliche Gewissheit von dem Daseyn Gottes hätten, das wir jetzt nur muthmaassen, dass dann er mit seiner furchtbaren Majestät vor unsern Augen stehn und uns Furcht vor ihm, nicht Achtung vor dem Sittengesetz zum Handeln bringen würde?[2] Ist es zu viel, wenn wir darin eine unbewusste Neigung sehn, die Stelle der Gottheit durch das höchste Gut, d. h. die moralische Welt, zu ersetzen? —

---

1) Krit. d. prakt. Vern. p. 247. 269. 2) Ebend. p. 268. 270. 272.

4. Es ist bis jetzt ein Punkt übergangen, welchen *Kant* sowohl in seiner „Grundlegung“ als auch in der „Kritik der praktischen Vernunft“ ziemlich an den Anfang seiner Untersuchungen gestellt hat. Diese Umstellung geschah, weil er den naturgemässesten Uebergang zu den concretern Lehren der praktischen Philosophie bildet. Es ist nämlich der Inhalt, oder besser gesagt, die Formel des Sittengesetzes. Versteht man unter der Materie des Begehrungsvermögens den Gegenstand, dessen Wirklichkeit verlangt wird, so wird man materiale praktische Principien diejenigen nennen können, welche den gewollten Gegenstand zum Bestimmungsgrund des Willens machen. Da nun ein solcher Gegenstand begehrt wird, dessen Erlangung Lust gewährt, dies aber nur erfahren, nicht *a priori* gewusst werden kann, so sind alle materiale praktische Principien empirisch[1]. Ferner, weil darin der Wille von seinem Gegenstande abhängig erscheint, sind sie gegen das Princip der Autonomie, sie sind heteronomisch. In beiden Beziehungen können sie daher nicht das Princip für die reine praktische Vernunft abgeben, welches für alle vernünftige Wesen ohne Unterschied gelten soll, und daher nicht auf subjective Unterschiede Rücksicht nehmen darf. Alle materiale praktische Principien lassen sich auf das Princip der Glückseligkeit und auf das der Vollkommenheit zurückführen[2]. Obgleich von diesen beiden das letztere viel höher steht, als das erstere, so gibt es doch noch nicht den Inhalt zu einem kategorischen Imperativ, da auch nach dem *Wolffischen* Princip der Vollkommenheit mir zugemuthet wird, etwas zu thun, weil ich etwas Andres will, und also der Imperativ nur bedingt ist[3], wie denn wirklich die *Wolffische* Moral eigentlich

1) Krit. d. prakt. Vern. p. 118.
2) Grundleg. p. 68.
3) Ebend. p. 70.

nicht Sittlichkeit, sondern Geschicklichkeit fordert [1]. Will man darum eine Formel aufstellen, wie sie der reinen praktischen Vernunft geziemt, so muss man von allen materialen Bestimmungen des Gesetzes abstrahiren. Da in diesem Falle gar nichts Andres übrig bleibt als die Form der Gesetzmässigkeit, d. h. die Allgemeinheit, so ergibt sich also als Formel des Sittengesetzes oder als kategorischer Imperativ nur dieser: Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde [2]. Diese Formel ist von aller Materie des Gesetzes unabhängig und bestimmt, wie man dies vom Princip der Sittlichkeit erwarten muss, die Willkühr nur durch die allgemeine gesetzgebende Form. Daher rühmt es *Kant* als einen Vorzug seiner Darstellung, was ein Recensent ihm zum Vorwurf gemacht hatte, dass er kein neues Princip der Moralität gegeben habe, sondern nur eine neue Formel [3]. Indess leitet er selbst sogleich aus jener formellen Bestimmung (wenigstens in seinem ersten Werk, der Grundlegung) eine andre ab, die mehr auf den Inhalt geht. Es entsteht nämlich die Frage, wodurch ist die Vernunft berechtigt, so von allem Inhalt zu abstrahiren. Offenbar weil alle materialen praktischen Principien solches zum Bestimmungsgrunde machen, welches nur bedingten Werth hat (so z. B. die Befriedigung der Neigungen, die nur Werth haben, so lange als — was jeder wegwünschen muss — wir Neigungen haben). Solches, was nur relativen Werth hat, nennt man Sache. Ein Moralprincip, das zum Gesetz macht irgend eine Sache zu wollen, ist *eo ipso* nur relativ, hypothetisch gültig. Dagegen, wenn die Gesetzgebung der Vernunft kategorische Gültigkeit haben

1) Krit. d. prakt. Vern. p. 144.
2) Grundleg. p. 43.
3) Krit. d. prakt. Vern. p. 103.

soll, so muss sie nur solches als Zweck statuiren, was nicht relativer, sondern End- oder Selbstzweck ist. Solches ist nur die Vernunft selbst, die nicht in Sachen, sondern in Personen angetroffen wird, und so kann der kategorische Imperativ auch so ausgesprochen werden: Handle so, dass du die Menschheit (d. h. die vernünftige Natur) in dir und Andern jederzeit zugleich als Zweck und nie als blosses Mittel brauchst[1]. Endlich wenn die erste Formel die Allgemeinheit der Handlung forderte, die zweite den alleinigen Zweck derselben fixirt hatte, so soll aus Beiden „als drittes praktisches Princip des Willens, als oberste Bedingung der Zusammenstimmung desselben mit der allgemeinen praktischen Vernunft, die Idee des Willens jedes vernünftigen Wesens als eines allgemeinen gesetzgebenden Willens" folgen. Nach dieser Idee ist jeder, sofern er vernünftig ist, Glied der allgemeinen Gesetzgebung, denn so weit will in ihm der allgemeine Wille, die Menschheit. Darum sind in der Autonomie der Vernunft die Gesetze solche, die der Mensch sich selbst gibt, und demnach allgemeine Gesetze, und er ist berechtigt[2], was er vernünftiger Weise wollen muss von jedem Andern zu fordern. Hält man dies Princip nicht fest, so ist überhaupt keine Einstimmigkeit der Gesetzgebung möglich, der Wille Aller ist verschiedner Wille und eine Harmonie aller Willen, wenn dieser subjective Zwecke verfolgt, wird gerade dieselbe Harmonie geben, wie zwischen jenen beiden Königen, von denen der eine sagte: was mein Bruder Carl haben will, das will ich auch, nämlich — Mailand[3]. — Wie also gehandelt werden soll, ergibt sich aus dem ersten jener Principien, zu welchem die andern

1) Krit. d. prakt. Vern. p. 53.
2) Ebend. p. 55. 57.
3) Ebend. p. 127.

beiden gleichsam die Corollarien bilden. Nun gehört aber zu einer jeden Handlung ausser dem Gesetz, wonach sie beurtheilt wird, noch eine Triebfeder als der subjective Bestimmungsgrund des Willens. Die Handlung, welche mit dem Gesetz übereinstimmt, ohne dass dieses selbst die Triebfeder war, ist legal oder erfüllt den Buchstaben des Gesetzes, dagegen eine Handlung, die nur um des Gesetzes willen das Gesetzliche will, stimmt mit dem Geist des Gesetzes zusammen oder ist moralisch. Dieser Gegensatz liegt nun der Eintheilung der Metaphysik der Sitten in Rechtslehre und Tugendlehre oder Ethik zu Grunde. Gemeinschaftlich ist ihnen der Begriff der Verbindlichkeit, als der durch den Imperativ der Vernunft gesetzten Nothwendigkeit der Handlung [1]. Ihr Unterschied liegt auch nicht in dem Inhalt, denn jede rechtliche Pflicht ist auch ethische Pflicht, sondern nur in der verschiednen Gesetzgebung.

5. Da nämlich die Rechtslehre nur die Uebereinstimmung der That mit dem Gesetz fordert, die Gesinnung aber dabei frei lässt, so enthält sie eben deshalb äussere Gesetze [2], womit dann weiter ihre rechtliche Erzwingbarkeit zusammenhängt. Nachdem *Kant* zu der Begriffsbestimmung des Rechts gekommen ist, dass es der Inbegriff der Bedingungen sey, unter denen die Willkühr des Einen mit der Willkühr des Andern nach einem allgemeinen Gesetz der Freiheit vereinigt werden kann, gibt die Verbindung dieser Definition mit der allgemeinen Formel für alles vernunftgemässe Handeln das folgende Princip des Rechts: Eine jede Handlung ist recht, durch die oder nach deren Maxime die Freiheit der Willkühr eines Jeden mit Jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz bestehn kann [3]. Was dann die Eintheilung der Rechtslehre betrifft, so sucht *Kant* alle Rechte aus dem einzigen angebornen

1) Rechtsl. WW. V, p. 21. 2) Ebend. p. 25. 3) Ebend. p. 31.

Rechte der Freiheit abzuleiten und so wird das Privatrecht (welches von dem Mein und Dein handelt) und das öffentliche Recht unterschieden. In jenem ersten kommt zuerst das Sachenrecht zur Sprache, worunter überhaupt alle Rechte an Sachen verstanden werden, das persönliche Recht ist bei *Kant* das Recht an Personalleistungen, und befasst daher die Verträge. Endlich wird von einem auf dingliche Art persönlichen Recht gesprochen, welches uns das Recht gibt, Personen wie Dinge zu besitzen, aber nur wie Personen zu brauchen. Hier kommt das Ehe- und Familienrecht zur Sprache. Die Betrachtung dieser (sittlichen) Institute als blosser Rechtsinstitute führt zu Aeusserungen namentlich über die Ehe, die das sittliche Gefühl verletzen, obgleich sie weder unrechtlich, noch unmoralisch sind. — Das öffentliche Recht behandelt das Staatsrecht, das Völkerrecht und das Weltbürgerrecht. Wurde einmal der Staat als ein Rechtsinstitut angesehn, so war es consequent, ihn auf einen ursprünglichen Contract zu gründen [1]. Im Uebrigen schliesst sich in seiner Construction der verschiednen Staatsgewalten *Kant* sehr an *Montesquieu* an. Wichtig für die weitere Entwicklung der Rechtsphilosophie ist es geworden, dass er mit sittlichem Ernst auf die Nothwendigkeit und nicht bloss Zweckmässigkeit der Strafe der Verbrechen aufmerksam gemacht hat. Er gründet die Strafe auf das Princip der Wiedervergeltung und folgert daraus die Nothwendigkeit der Todesstrafe für den Mord. Alle Gründe dagegen sind ihm aus falscher Humanität hervorgegangene Sophistereien. Strafe, sagt er gegen den Marchese *Beccaria*, Strafe erleidet Jemand nicht, weil er sie, sondern weil er eine strafbare Handlung gewollt hat, denn es ist keine Strafe, wenn Einem geschieht,

1) Rechtsl. p. 148.

was er will, ja es ist unmöglich gestraft werden zu wollen. Characteristisch ist sein Ausspruch: Selbst wenn das, eine Insel bewohnende, Volk beschlösse auseinanderzugehn und sich in alle Welt zu zerstreun, müsste der letzte im Gefängniss befindliche Mörder vorher hingerichtet werden, damit Jedermann das widerfahre, was seine Thaten werth sind, und die Blutschuld nicht auf dem Volke hafte, das auf diese Bestrafung nicht gedrungen hat [1]. Daher nennt auch *Kant* das Begnadigungsrecht, obgleich er ihm allein den Namen eines Majestätsrechts vindicirt, zugleich das schlüpfrigste von allen Rechten des Souverains [2]. Nur einen Fall gibt es nach *Kant*, wo allerdings der Staat in ein gewisses Gedränge kommen kann, nämlich wo der Ehrbegriff, der kein Wahn ist, zum Morde bringt. Dies ist einmal der Fall im Kindesmord, wo, um ihre Ehre zu retten, die Mutter ein ausser dem Gesetz gezeugtes, und also in das gemeine Wesen eingeschlichnes, eigentlich also ausser seinem Schutz stehendes, Wesen vernichtet, und andrerseits im Kriegsgesellenmord, dem Duell. Die Auflösung des Knotens gibt *Kant* so, dass der kategorische Imperativ der Strafgerechtigkeit bleibt, die Gesetzgebung aber so lange barbarisch ist, als die Triebfedern der Ehre im Volk mit ihr nicht zusammenstimmen [3]. Was das Verhältniss der Regierten zur Regierung betrifft, so hält *Kant* dies fest, dass der Ursprung der obersten Gewalt für die Regierten praktisch als unerforschlich gelten müsse, so dass sie nicht praktisch darüber vernünfteln sollen. Daher gibt es in keinem Fall ein Recht des Aufstandes. (Eben darum aber muss, wenn durch eine Revolution eine neue Ordnung der Dinge gekommen ist, diese respectirt werden.) [4] Es kann nun freilich das Dilemma entstehn,

1) Rechtsl. p. 169. 171.
2) Ebend. p. 173.
3) Ebend. p. 172. 173.
4) Ebend. p. 156.

dass der Regierte die theoretische Einsicht erlangt, dass die Regierung ihre Gewalt missbrauche oder unrichtig anwende. So lange Publicität besteht, d. h. der Einzelne das Recht hat, durch Veröffentlichung seiner Meinung seine Beschwerden und Wünsche an die Regierung zu bringen, so lange ist ein sittliches Mittel gegeben, dieses Dilemma zu lösen. Wird sie beschränkt, so kann es kaum fehlen, dass es auf unsittliche Weise geschehe. Die schauderhafteste Verkehrung des normalen Verhältnisses, wogegen sogar Königsmord Nichts ist (weil dieser eben nur Ausnahme seyn will), ist daher die Hinrichtung des Souverains. Es ist das *crimen immortale*, *inexpiabile* [1] und ist (hoffentlich) nur aus dem Verlangen hervorgegangen durch möglichst viele Genossen des Mordes in Zukunft sich sicher zu stellen. — Die drei Gewalten concentriren sich in dem Staatsoberhaupt, welches zunächst ein, das gesammte Volk vorstellende, Gedankending ist. Je nachdem nun die physische Person, welche das Staatsoberhaupt vorstellt, in Einem oder Einigen oder Allen anerkannt wird, ist die Verfassung autokratisch, aristokratisch oder demokratisch. Für die Handhabung des Rechts scheint die erste als einfachste die beste, was das Recht selbst betrifft, ist sie die gefährlichste, da sie zur Despotie einladet [2]. Die Staatsformen sind indess nur der Buchstabe der ursprünglichen Gesetzgebung und mögen bleiben bis die beste Verfassung, wo das Gesetz selbstherrschend ist und an keiner besondern Person hängt, möglich ist. Dass *Kant* diese in der wahren Republik sah, als einem repräsentativen System des Volks, war bei seiner Vorliebe für die Amerikaner begreiflich. Republikanismus definirt er selbst als ein Staatsprincip, nach dem ausführende und gesetzgebende Gewalt getrennt sind (Zum ewigen Frieden,

1) Rechtsl. p. 155. 2) Ebend. p. 176.

p. 425), und sagt daher, dass je kleiner die Zahl der Herrscher, und je grösser die Repräsentation, desto näher man dem Ziel sey. Daher stehe die Monarchie ihm viel näher als die Demokratie. Von allen Despotismen ist der eines Einzigen der erträglichste. — Da Völker gegeneinander im Naturzustande sich befinden, von diesem aber der Krieg nicht zu trennen ist, so betrifft das Völkerrecht das Recht im Kriege und das Recht nach dem Kriege. Jener Zustand soll aufhören, die Idee des ewigen Friedens soll angestrebt werden, und so wird ein Völker-Congress postulirt, welcher den Uebergang bildet zu dem Weltbürgerrecht, dieses ist die rechtlich geordnete Gemeinschaft unter den Völkern, es enthält das Recht Gemeinschaft mit andern Völkern zu versuchen und demgemäss sie zu besuchen. Das Recht des Incolats aber kann daraus allein nicht gefolgert werden. —

6. Verlangte die Rechtspflicht nur eine Uebereinstimmung der That mit dem Gesetz, so ist dagegen die Forderung der Vernunft, das Gesetz zur Triebfeder seiner Handlung zu machen, ethische oder Tugendpflicht, und das System dieser Pflichten ist der Gegenstand der Tugendlehre als des zweiten Theils der Metaphysik der Sitten. Wenn die Rechtslehre nur Gesetze für Handlungen gab, so lässt dagegen die Ethik diese ganz bei Seite, ihr sind die Hauptsache die Zwecke, die der Handelnde bei seinen Handlungen sich vorsetzt[1]. Mit dieser Bestimmung hängt nun genau zusammen, dass die Tugendpflichten von weiter Verbindlichkeit und unvollkommene Pflichten, während die Rechtspflichten vollkommene und von enger Verbindlichkeit sind. Dies heisst nicht, dass jene etwa Ausnahmen erlaubten, sondern nur dass, da es auf den Zweck ankommt, ein Spielraum (*latitudo*) gegeben ist, innerhalb

---

1) Tugendl. WW. V, p. 214.

dessen Handlungen fallen, die zu jenem Zweck führen. Je weiter die Pflicht, je unvollkommner die Verbindlichkeit des Menschen zur Handlung ist, und je näher er gleichwohl die Maxime der Observanz derselben in seiner Gesinnung der engen Pflicht des Rechts bringt, desto vollkommner ist seine Tugendhandlung [1]. Der Zweck aber, welcher eine Handlung zu einer moralischen macht, ist nicht etwa das, was uns die natürlichen Neigungen als begehrungswerth, d. h. als Zweck darstellen. Vielmehr beruht die Moralität einer Handlung darin, dass die natürliche Neigung überwunden wird (daher *virtus*, d. h. Stärke); ein Mensch, der aus natürlicher Sympathie Wohlthaten erweist, handelt nicht tugendhaft, wohl aber, den die Natur nicht zum Menschenfreunde schuf, und der doch wohlthätig ist. Wenn aber dies ist, und also die allgemeine Formel der Ethik so lauten wird: handle nach einer Maxime der Zwecke, die zu haben für Jedermann ein allgemeines Gesetz seyn kann [2], so kann, wenn gefragt wird, welches nun solche Zwecke sind, die Erfahrung, dass für unsre Neigungen dieses oder jenes Zweck ist, nichts helfen, sondern es handelt sich darum, einen Zweck zu finden, der zugleich Pflicht ist, d. h. den wir uns setzen sollen. Gäbe es keinen solchen, so gäbe es für die Ethik keinen kategorischen Imperativ. (Für die Rechtslehre wohl.) [3] Solche Zwecke nun, die selbst Pflichten, sind eigne Vollkommenheit und fremde Glückseligkeit. Man kann diese Bestimmungen auch nicht umtauschen und sagen eigne Glückseligkeit und fremde Vollkommenheit, denn die Erstere will jeder von Natur, also ist sie nicht Pflicht, die Andre kann nur der Andre, nicht ich, hervorbringen, also kann sie nicht meine Pflicht seyn [4]. Demgemäss sind die

1) Tugendl. p. 215.
2) Ebend. p. 221.
3) Ebend. p. 206. 209.
4) Ebend. p. 210.

Tugendpflichten erstlich solche, welche die eigne Cultur zur Aufgabe haben, d, h. Pflichten gegen sich selbst. Dieser Begriff scheint einen Widerspruch zu enthalten, welcher aber gelöst wird, wenn man bedenkt, dass der Verpflichtete der Mensch als Sinnenwesen (*homo phaenomenon*) ist, während der Mensch als Vernunftwesen (*homo noumenon*) der Verpflichtende ist[1], indem er ja nur als solcher Glied des Gesetzgebenden Willens war. Unter den Pflichten gegen sich selbst sind nun einige, die durch ihren negativen Character eine Analogie mit der Rechtspflicht haben, und deswegen auch als vollkommne Pflichten gegen sich selbst bezeichnet werden[2], Sie betreffen theils die animalische Seite des Menschen, hinsichtlich der jede totale oder partielle Selbstzerstörung unmoralisch ist, theils die moralische, hinsichtlich welcher alles das, was der Würde des Menschen Abbruch thut, also die Lüge, der Geiz und die Kriecherei, ein Laster ist, endlich den Menschen so weit er Richter über sich selbst ist, wo das Gewissen zur Sprache kommt, welches den Menschen dahin bringt, die idealische Person in ihm, welche ihn richtet (den *homo noumenon*) als ein göttliches Princip anzusehn, so dass die Gewissenhaftigkeit (*religio*) dahin bringt, alle Pflichten anzusehn als seyen sie göttliche Gebote. Eine Amphibolie übrigens ist es, wenn wir die Pflicht der Gewissenhaftigkeit als eine Pflicht gegen Gott ansehn. Es ist Pflicht gegen uns, Religion zu haben (wie es Pflicht gegen uns ist, keine Thiere zu quälen), d. h. die Idee Gottes auf das moralische Gesetz anzuwenden, wo sie sich so fruchtbar erweist. Aber auch hier muss bemerkt werden, dass es eine Pflicht, theoretisch ein solches Wesen anzunehmen, nicht geben kann. — Als unvollkommene Pflicht gegen sich selbst[3] wird

1) Tugendl. p. 247. 2) Ebend. p. 250—279. 3) Ebend. p. 280—283.

die positive Verpflichtung bezeichnet, seine physische und moralische Vollkommenheit zu erhöhen. Uebrigens werden überall, sowohl bei den Pflichten gegen sich selbst als auch bei den gegen Andre immer, nachdem die Regeln dogmatisch festgestellt sind, casuistische Fragen hinzugefügt, welche ein Zeugniss geben von der Sagacität und dem moralischen Ernst, mit welchem *Kant* jede menschliche Handlung zu prüfen gewohnt war. — Die (Tugend-) Pflichten gegen Andre zeigen, wie das Gebot, fremde Glückseligkeit zu fördern, *in concreto* erfüllt werden soll. Diese Pflichten zerfallen nach *Kant* in solche, welche verdienstlich genannt werden können, indem ihre Beobachtung keine Verbindlichkeit des Andern zur Folge hat, dies sind die verschiednen Formen der Liebespflicht[1] (Wohlthätigkeit, Dankbarkeit, Theilnehmung) und in die schuldige Pflicht der Achtung[2]. Eine Vereinigung der Liebe und Achtung sieht *Kant* in der Freundschaft. Als ein Zusatz zu der Abhandlung über dieselbe erscheinen die Bemerkungen über die Umgangstugenden[3]. Nach dem bei *Kant* fest gewordenen Axiom, dass jede wissenschaftliche Betrachtung in Elementar- und Methodenlehre zerfallen müsse, lässt er auch dem abgehandelten (elementaren) Theil einen angewandten folgen, welcher[4] unter den Ueberschriften ethische Didaktik und ethische Ascetik fruchtbare Winke, namentlich für die Pädagogik enthält, und gibt zum Schluss eine Rechtfertigung der Behauptung, dass die Religionslehre, als Lehre der Pflichten gegen Gott, ausserhalb der Grenzen der reinen Moralphilosophie liege, in welcher er wiederholt, was er schon früher ausgesprochen, dass allerdings der Inbegriff aller Pflichten als (*instar*) göttlicher Gebote zur Moral gehöre,

1) Tugendl. p. 284—300.
2) Ebend. p. 300—309.
3) Ebend. p. 309. 315.
4) Ebend. p. 319—335.

dass aber die Beziehung derselben auf einen götl Willen nur subjectiv logisch sey, indem wir uns mo sche Nöthigung nicht wohl anschaulich machen können, ohne einen Andern, dessen Sprecher die allgemein gesetzgebende Vernunft, dabei zu denken, dass aber diese Pflicht in Ansehung Gottes (eigentlich in Ansehung unsrer Idee von Gott) nur Pflicht gegen uns, nicht gegen Gott ist. (Wenn man sich erinnert, dass bei der Lehre vom Gewissen *homo noumenon* der Gesetzgeber war, unter diesem aber nur die autonomische Menschheit verstanden wurde, so zeigt sich abermals, wie nahe *Kant* dem kommt, die moralische Welt der Gottheit zu substituiren. Auch konnte, was zum Schluss seiner Tugendlehre *Kant* von der Strafgerechtigkeit Gottes sagt, die er wie „das Fatum das über Jupiter steht" personificirt werden lässt, als eine Anticipation dessen angesehn werden, was *Fichte* in seiner Bestimmung des Menschen ausführlicher entwickelt hat.)

7. Man kann noch so sehr durchdrungen seyn von den Verdiensten, welche sich *Kant* um die Entwicklung der praktischen Philosophie erworben hat, man kann hingerissen seyn von dem sittlichen Ernst, der ihn dahin brachte, nicht mehr die Sittlichkeit von einem Naturtriebe abhängig zu machen, sondern die autonomischen Rechte der Vernunft zu reclamiren, und man wird doch denen nicht Unrecht geben können, welche behaupten, dass dieser Theil der *Kantischen* Philosophie einen abstracten Character hat. Ja, merkwürdiger Weise hängen gerade jene Vorzüge mit diesem Mangel zusammen: Es ist ein nicht genug zu würdigendes Verdienst, dass *Kant*, was *Wolff* nur angedeutet hatte, das rechtliche und moralische Gebiet so streng scheidet, ja dass er für Beide Formeln aufgestellt hat, die in vielen Beziehungen diametral entgegengesetzt sind. Dies nennen wir nicht den abstracten Character seiner Sittenlehre, denn was blosses Recht ist, muss auch

als abstractes Recht, was nur moralisch ist, muss eben so als abstract moralisches dargestellt werden. Sondern die fehlerhafte Abstraction besteht darin, dass *Kant* nun behauptet: Alles menschliche Handeln müsse unter die eine oder die andre Kategorie fallen. — Eben so ist es ganz richtig, dass die moralische Pflicht die Negation des Naturtriebes sey, und so weit das Handeln als pflichtmässiges gefasst wird, in so weit wird man consequenter Weise sagen müssen, dass eine Wohlthat, die aus Wohlwollen hervorging, werthlos sey. Auch hier bekommt aber dies ganz Richtige einen abstracten Character durch die Voraussetzung, dass der Pflichtbegriff der einzige ethische Begriff ist. Diese beiden abstracten Voraussetzungen machen es *Kant* unmöglich, die concreten sittlichen Verhältnisse richtig zu würdigen, deren Eigenthümliches eben ist, dass die subjective Gesinnung und die objective bürgerliche Gestaltung zugleich gesetzt werden. Wenn nun z. B. *Kant's* richtiger Tact ihm sagt, dass die Ehe als Gewissens-Ehe (d. h. als nur moralisches Institut) ein Concubinat wäre, so bleibt bei jenem *aut aut* ihm nur übrig, sie als ein Rechts-Institut zu fassen und so kommt er dazu zu sagen, die Ehe sey vertragsmässiger gegenseitiger Niessbrauch der Geschlechtsorgane. (So abscheulich diese Definition ist, so ist sie einmal bei ihm unvermeidlich, dann aber darin den frühern vorzuziehn, dass die Ehe nicht als ein blosses Mittel *prolem procreandi* definirt wird.) — Auf der andern Seite kommt *Kant* bei diesem Institute sehr ins Gedränge mit seiner ascetischen Negation des Naturtriebes, er kann nur sagen: wenn der Genuss (welchen er in einem Briefe an *Schütz* als nur graduell von der Menschenfresserei unterschieden bezeichnet) gesucht werde, so könne er rechtlich nur in der Ehe befriedigt werden. Daraus ergäbe sich eigentlich nur, dass die Ehe ein unvermeidliches Uebel sey, ja nicht einmal unvermeid-

lich. — Darum muss man umgekehrt sagen: hätte *Kant* (anderswoher) den richtigen Begriff der Ehe als einer concret sittlichen Gemeinschaft gehabt, so hätte er dazu kommen müssen, eine Sphäre des Handelns anzunehmen, welche über dem Gegensatz des Rechtlichen und Moralischen steht und in welcher der Gegensatz von Sinnlichkeit und Vernunft überwunden ist. Wozu ihn (den Hagestolz) die Betrachtung der Ehe nicht brachte, das drängte sich ihm (dem Ethnologen und kosmopolitischen Politiker) auf in der Betrachtung des Ganges der Geschichte. Seine Ansichten über dieselbe sind in mehreren kleinen Abhandlungen niedergelegt, von welchen besonders die 1784 erschienenen Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht[1] und der 1795 veröffentlichte philosophische Entwurf Zum ewigen Frieden[2] anzuführen sind. Die Veranlassung zur erstgenannten Abhandlung gab die in einer gelehrten Zeitung gemachte Bemerkung, dass nach *Kant* das Ziel der Weltgeschichte die Errichtung der vollkommensten Staatsverfassung sey; er sucht nun diesen Gedanken zu rechtfertigen, indem er erst hervorhebt, dass, wenn man auch die Freiheit des Willens annehme, doch die Erscheinungen desselben wie Naturbegebenheiten anzusehn seyen, und dann nachzuweisen versucht, wie die Natur gewollt habe, dass alle Anlagen des Menschen sich wenigstens in der Gattung verwirklichen, dass zu diesem Ende jede Generation Mittel des Weiterkommens für die folgende sey, dass das Mittel dessen sich die Natur bediene, der Antagonismus, die Zwietracht, ihr Zweck die Errichtung einer allgemein das Recht verwaltenden bürgerlichen Gesellschaft sey. Diese fällt aber mit der besten Staatsverfassung zusammen. Wenn schon in dieser Abhandlung eine Harmonie zwischen Natur

---

1) WW. IV, p. 293 ff. 2) WW. V, p. 412.

und Freiheit der leitende Gedanke ist, so tritt dies noch mehr hervor in der zweiten der genannten Abhandlungen, mehr als man von dem strengen Recensenten der *Herderschen* Ideen (1785) erwarten sollte, welcher diesem Werke den Vorwurf macht, dass bei dem Parallelisiren der äussern Organisation und der geistigen Anlage des Menschen es am physiologischen Leitfaden tappe, am metaphysischen fliegen wolle. — Die Schrift „zum ewigen Frieden" führt zwei Gedanken durch, vermittelst welcher sich *Kant* über jenen abstracten Standpunkt seiner praktischen Philosophie erhebt. Erstlich nämlich zeigt sie, wie zur Entwicklung des normalen Verhältnisses unter den Staaten die rein natürlichen Vorgänge mit der Entwicklung der Freiheit cooperiren, so dass eben sowohl die Strömungen des Meeres mit ihrem angeschwemmten Treibholz, als die selbstsüchtigen Triebe des Menschen Mittel zu einer Staatsverfassung werden, in der auch der Unmoralische gezwungen wird, ein guter Bürger zu seyn, und zu einem wirklichen ewigen Frieden, der nur in einem Föderalismus freier Staaten bestehn kann. Zweitens aber sucht er zu zeigen, wie in der wahren Politik sich das Recht mit der Moral paart, und setzt als den Prüfstein einer solchen Vereinigung die Publicität fest, so dass „alle auf das Recht andrer Menschen bezogene Handlungen, deren Maxime sich nicht mit der Publicität verträgt, unrecht sind". Er zeigt dies an Beispielen, die dem Staatsrecht, Völkerrecht und Weltbürgerrecht entlehnt sind. Eben so aber ist (positiv) zu behaupten: „Alle Maximen, die der Publicität bedürfen (um ihren Zweck nicht zu verfehlen), stimmen mit Recht und Politik vereinigt zusammen". Er schliesst damit, dass der ewige Friede eine reale Idee ist, der wir (hoffentlich mit immer vermehrter Geschwindigkeit) uns annähern. — Mögen diese Andeutungen auch noch so kurz seyn, sie zeigen, dass *Kant* wenigstens hinsichtlich des Völkerbundes und seines Werdens

erkannt hatte, dass sowohl der Dualismus von Natur und Freiheit, als auch der von Recht und Moral nicht festzuhalten ist, wo der Begriff eines concreten sittlichen Verhältnisses gedacht werden soll, sey es auch immerhin, dass er hier (wie oft) das nothwendig zu Denkende durch den endlosen Progress in die Ferne schiebt. Am Wenigsten geschieht dies Letztere offenbar in der Abhandlung, welche den Schlusspunkt seiner Philosophie der Geschichte bildet, und in seinem Streit der Facultäten[1] den zweiten Abschnitt bildet. Dort, wo der Streit der philosophischen Facultät mit der juristischen betrachtet wird, wirft er sich die Frage auf: ob das menschliche Geschlecht in beständigem Fortschreiten zum Bessern sey? Soll die Beantwortung dieser Frage nicht ganz unbegründet, phantastisch und wahrsagend seyn, so muss sie sich an irgend ein Factum anschliessen, aus welchem sich mit Wahrscheinlichkeit voraussagen lässt, dass die Menschheit einen Fortschritt gemacht habe oder machen werde, und dann wieder zurückschliessen, dass eben deswegen sie wohl immer im Fortschreiten möge gewesen seyn. Dieses Factum findet *Kant* nicht sowohl in der französischen Revolution selbst, als vielmehr in der allgemeinen uneigennüzzigen Theilnahme an dieser Begebenheit, die Alle hegen und oft sogar mit eigner Gefahr aussprechen. Solcher Enthusiasmus beweist die moralische Anlage im Menschengeschlecht. Zweierlei ist nämlich in jener Theilnahme das Erfreuliche: dass Alle einig sind, ein Volk dürfe nicht von andern Mächten gehindert werden, sich eine bürgerliche Verfassung selbst zu geben, und dass sich eine Vorliebe für die republikanische Verfassung in jenem Enthusiasmus ausspreche, als welche allein den Krieg verhindre[2]. Diese Erscheinung ist nicht eine Revolution, sondern eine Evo-

1) WW. I, p. 199 ff. 2) Streit der Facultäten, p. 287. 288.

lution einer naturrechtlichen Verfassung. Ein solches Phänomen aber in der Menschengeschichte vergisst sich nicht mehr, und im Fall auch der Zweck, den die Reform der Verfassung hat, jetzt fehlschlüge, so ist die ganze Begebenheit doch zu gross und zu sehr mit dem Interesse der Menschheit verwebt, als dass sie nicht den Völkern bei irgend einer Veranlassung günstiger Umstände in Erinnerung gebracht werden und diese zu ähnlichen Versuchen erwecken sollte [1]. Es lässt sich daher, namentlich wenn die Publicität, wodurch das Volk belehrt wird, ungehindert bleibt, mit Gewissheit vorhersagen, dass die Menschheit der wahren republikanischen Verfassung (die englische sey nur eine scheinbar beschränkte, eigentlich aber absolute Monarchie) immer näher komme, und dass durch sie, wenn auch nicht das Quantum der Moralität in der Gesinnung, so doch das legale Handeln immer zunehmen werde: der normale Weg aber bei diesem Uebergange zum Bessern gehe nicht von unten herauf, sondern umgekehrt; der Staat muss sich reformiren und damit beginnen, dass er die Kriege erst menschlicher macht, dann immer mehr verschwinden lässt [2].

§. 10.
Kritik der Urtheilskraft.

Obgleich *Kant* die Frage, welche er sich in der Kritik der Urtheilskraft stellt, unter die allgemeine Formel bringt, wie synthetische Urtheile *a priori* möglich sind, und sie analog den frühern Untersuchungen durch eine kritische Untersuchung des Gefühlsvermögens beantwortet, welche er den

---

1) Streit der Facultäten, p. 291. 2) Ebend. p. 294. 296.

Untersuchungen über Erkenntniss- und Begehrungsvermögen coordinirt, so geht er doch in diesem Werk eigentlich über den transscendentalen Idealismus hinaus. Dieser beruht auf dem Gegensatz von Natur und Freiheit, welcher hier durch den zwischen Kategorien und Ideen in der Mitte stehenden Zweckbegriff in doppelter Weise überwunden wird, indem das Kunstwerk ein aus (genialer) Natur hervorgegangnes Freiheitsproduct, der Organismus dagegen ein künstlerisch hervorgebrachtes Naturproduct darstellt. Die subjective Wendung, durch welche er, um den frühern Standpunkt zu retten, diese Resultate wieder verkümmert, hat seine spätern Nachfolger nicht verhindert, dieses Werk vor allen seinen übrigen auszubeuten und fortzubilden.

1. Die theoretische Philosophie, welche zu ihrem Gegenstande die Natur hat, steht also der praktischen, welche Freiheit zum Object hat, gegenüber. Jene hat zu ihrem Organ die theoretische Vernunft (den Verstand), welche sagt, was **ist**, diese die praktische Vernunft (Vernunft im eigentlichen Sinne), welche Aufgaben stellt oder sagt, was seyn **soll**. *Kant* wusste nun so gut wie Einer, und hat es öfter ausgesprochen, dass die Vernunft nur **eine** sey, und hat mit darum so gern auf den Parallelismus zwischen den Functionen der Vernunft in ihrem logischen und praktischen Verfahren hingewiesen, damit man nie die Erwartung verliere, dass einmal Alles aus **einem** Princip abgeleitet werden könne [1]. Zu jener Ueberzeugung aber,

1) Krit. der prakt. Vern. p. 206.

welche es wünschenswerth macht, dass die grosse Lücke zwischen theoretischer und praktischer Vernunft gefüllt werde, kommt noch etwas Andres. Die Darstellung des *Kantischen* Systems hat ergeben, wie bei seinen Eintheilungen immer eine vorgefundne Psychologie und eben so eine vorgefundne Logik die eigentlichen Eintheilungsgründe abgab. Erstlich die Psychologie mit ihren verschiednen Seelenvermögen, welche *Kant* ausdrücklich gegen etwanige Leugner in Schutz nimmt. Die bekannte Eintheilung des Erkenntnissvermögens in unteres und oberes gab die Eintheilung in Aesthetik und Logik, die des obern in Verstand und Vernunft gab die Gliederung der Logik (als Analytik und Dialektik), ja dem ganzen Gegensatz von theoretischer und praktischer Vernunft liegt eigentlich der psychologische Gegensatz von Erkenntnissvermögen und Begehrungsvermögen zu Grunde. Eben so aber zweitens die Logik: die Kategorienlehre, der eigentliche Mittelpunkt der theoretischen Philosophie ruht auf der Tafel der Urtheile, welche ihm die gewöhnliche, von ihm für unverbesserlich gehaltene, Logik darbot. Nun war aber sowohl die Psychologie, welche er zu Grunde legte, als auch die Logik, an welche er sich anschloss, der Art, dass beide gegen eine dichotomische Eintheilung einnehmen mussten. In der Logik waren *Wolff* und seine Schule, in der Psychologie aber namentlich *Tetens*, seine Autoritäten. Was nun die Logik betrifft, so hatte schon *Kant* selbst als eine „artige Bemerkung" hervorgehoben, dass immer zwei Kategorien in einer dritten ihre Einheit fanden, eine Entdeckung, die er nicht gemacht hätte, wenn das *Aristotelische* Werk *de interpretatione* seinen Untersuchungen zu Grunde gelegt worden wäre. Und nicht nur dies. Schon *Wolff* hatte gezeigt, dass das obere Erkenntnissvermögen, dessen Functionen eben die Logik zu betrachten hat, sich in der dreifachen Form des Verstandes, der Urtheilskraft

und der Vernunft zeige, und *Kant* hatte sich dem angeschlossen, indem er bei der transscendentalen Untersuchung des Vermögens der Spontaneität den Verstand mit seinen Kategorien von der Urtheilskraft, welche vermittelst der Schemata ihnen subsumirt und so Grundsätze bildet, endlich von der Vernunft mit ihren Ideen unterschieden hatte. Wie sehr er auch im Interesse der dichotomischen Eintheilung, die er in der Kritik der reinen Vernunft für die allein systematische erklärt hatte, dies verbergen wollte, eigentlich lag jenen Untersuchungen die Unterscheidung der drei Functionen des höhern Erkenntnissvermögens zu Grunde. Ja diese drei logischen Functionen werden so constant von einander unterschieden, dass sogar in der praktischen Vernunft, wenn auch nur gelegentlich, der praktische Verstand, welcher das Gesetz feststellt, die praktische Urtheilskraft, die den einzelnen Fall ihm subsumirt, und die Vernunft, welche beschliesst, unterschieden werden. Also die Logik, welche *Kant* benutzte, diese wies auf eine Trichotomie hin, damit aber auch darauf, dass, wo zwei Entgegengesetzte einander gegenüberstanden, der Versuch gemacht werde, sie synthetisch zu verbinden. Was die *Wolffische* Logik nahe legte, ward durch die *Tetens'sche* Psychologie eine noch dringendere Aufgabe. Bekanntlich hatte dieser zu dem Erkenntnissvermögen und Begehrungsvermögen der *Wolffianer* als ein drittes Grundvermögen das Gefühlsvermögen als das Vermögen der Lust und Unlust hinzugefügt, weil es von beiden specifisch unterschieden sey. War dies aber richtig, so musste bei Jedem, um so mehr bei einem Manne, dem die Symmetrie so am Herzen lag, wie *Kant*, nothwendiger Weise eine Lücke in seinen transscendentalen Untersuchungen sich zeigen. Diese nämlich hatten erwiesen, dass das obere Erkenntnissvermögen die Macht und das Recht habe, Gesetze *a priori* zu geben und zwar so, dass dem

Verstande die Gesetzgebung für die gesammte Erkenntniss vindicirt ward, während die Vernunft die Gesetzgeberin für das Begehrungsvermögen war. Wie nun, wenn sich finden sollte, dass auch hinsichtlich des Gefühls der Lust und Unlust sich gleichfalls eine Gesetzgebung *a priori* nachweisen liesse? Dass sie, wenn es eine gäbe, in diesem Falle in der Urtheilskraft sich finden müsse, lässt sich vermuthen. (Natürlich wird hier die Urtheilskraft nicht so zu nehmen seyn, wie die Kritik der theoretischen Vernunft sie nahm, als theoretische Urtheilskraft oder Function des Verstandes. Eben so wenig, so wie die Kritik der praktischen Vernunft sie erwähnt, als praktische Urtheilskraft, wo sie nur Function der praktischen Vernunft war, sondern so wie sie als dritte Form des obern Erkenntnissvermögens zwischen Verstand und Vernunft in der Mitte steht, in welcher man — wollte man die Symmetrie noch weiter treiben als *Kant* selbst — wieder Verstand, Urtheilskraft und Vernunft unterscheiden könnte.) Die Nothwendigkeit, die Urtheilskraft eben so einer kritischen Untersuchung zu unterwerfen, wie dies hinsichtlich des Verstandes und der Vernunft in den beiden Kritiken geschehn war, und damit die Transscendentalphilosophie zu vollenden, zeigt sich endlich auch, wenn wir auf die Objecte reflectiren, die jener und die diese hatten. Der Gegenstand des Verstandes ist die Natur, das Gebiet der Vernunft die Freiheit. Sollte die zu kritisirende Urtheilskraft ein Gebiet ihrer Gesetzgebung finden, so müsste es auch ein Gebiet von Begriffen geben, welche zwischen Natur- und Freiheitsbegriffen in der Mitte lägen, und umgekehrt: gäbe es diese, so müsste erst noch eine Untersuchung darüber angestellt werden, ob hinsichtlich ihrer es Gesetze *a priori* gebe. Solche Begriffe bieten sich nun allerdings dar unter andern (s. später) dort, wo ein Kunstwerk producirt wird, welches aus Naturanlage (Genie)

hervorgegangen, doch wie ein Werk der Freiheit (mit *Recht*) beurtheilt wird. Von dem Gebiete der Kunst ist *also* eben so wie von dem der Natur und der Freiheit nachzuweisen, ob und wie in ihm synthetische Urtheile *a priori* möglich sind? (Vgl. §. 3. p. 49. und a. a. O.) Diese Frage zu beantworten ist nun eben die Aufgabe, welche sich *Kant* in seiner Kritik der Urtheilskraft gestellt hat, einem Werk, welches bei der mittlern Stellung, die es in seinem System einnimmt, begreiflicher Weise sehr verschieden beurtheilt worden ist. Alle die nämlich, welche an *Kant* anknüpfend, einen Standpunkt geltend zu machen suchten, den sie als die Consequenz des Kriticismus ansahen, haben dieses Werk als das bedeutendste unter allen *Kantischen* gepriesen. Sehr begreiflich, denn in der That geht *Kant* hier über den Standpunkt, welcher auf der Entgegensetzung von Natur und Freiheit, Verstand und Vernunft, beruhte, hinaus. Und nicht nur über diesen, selbst der Hauptgegensatz, welchen *Kant* an die Spitze seines Systems stellt, der zwischen der Sinnlichkeit als dem Vermögen der Receptivität und dem Verstande, welcher durch Spontaneität Begriffe bildet, wird eigentlich als nicht mehr geltend behandelt; denn in diesem merkwürdigen Gebiet gibt es, wie *Kant* sie bezeichnet, ästhetische (d. h. sinnliche, vgl. p. 52) Ideen (d. h. Uebersinnliches, vgl. p. 108 ff.), ein Ausdruck, der eben deswegen so passend ist, weil er bis dahin Getrenntes vereinigt. Ist aber so die ganze Aufgabe darauf gerichtet, Solches zu vereinigen, was bis dahin als getrennte Welten erschienen war, so ist es erklärlich, wenn auch hinsichtlich der Gliederung der Wissenschaft *Kant* sich anders erklärt als bisher. Jede wissenschaftliche Gliederung hatte er bis dahin gesagt, sey dichotomisch. Dies beschränkt er jetzt dahin, dass eine analytische Eintheilung dichotomisch, dagegen jede synthetische Ein-

theilung Trichotomie seyn müsse. Alles dies muss bei denjenigen unter *Kant's* Nachfolgern, welche hinsichtlich der äussern Form des Systems auf die Trichotomie, hinsichtlich des Inhalts auf die Tiefe (die nur dort sich zeigt, wo Gegensätze gebunden sind) das grösste Gewicht legen, gerade dieses Werk als das grösste, tiefsinnigste erscheinen lassen. Anders wird sichs natürlich bei denen verhalten, welche selbst die eben Erwähnten nicht als wahre Nachfolger *Kant's* gelten lassen wollen, welche selbst dem ursprünglichen *Kantianismus* näher stehn, und vom Philosophen vor Allem nicht sowohl die Tiefe erwarten als vielmehr den Scharfsinn in der Zergliederung der Begriffe. Diese werden — je weniger sie leugnen können, dass, die sie angreifen, wenn irgend auf *Kant*, so auf dessen Kritik der Urtheilskraft [1] sich berufen können — wenn auch nicht das Werk, so doch dies beklagen, dass es Veranlassung gab zu dem, was sie Verirrung der Philosophie nennen. Wir können uns weder über das Lob wundern, welches *Schelling* und viele *Kantianer*, die *Kant's* Lehre mit den Anschauungen der Glaubensphilosophie zu verschmelzen versucht haben, diesem Werke zollen, noch über die Art, in welcher *Herbart* öfter desselben erwähnt. Diese vorläufigen Bemerkungen über seine Stellung werden es übrigens erklärlich machen, warum, obgleich dieses Werk auch zur Transscendentalphilosophie gehört, doch unsre Darstellung den Inhalt desselben erst entwickelt, nachdem die Metaphysik *Kant's* abgehandelt worden. Die Berechtigung dieses zu thun, wird noch bestätigt dadurch, dass auf diesen Theil der Transscendentalphilosophie nicht, wie auf die beiden andern, als auf ihr Fundament ein besondrer Theil der Metaphysik sich gründet. Eine Metaphysik des Schönen gibt es nach *Kant's* ausdrücklicher Erklärung nicht [2], sondern

1) Krit. d. Urtheilskraft, WW. VII, p. 39. 2) Ebend. p. 7.

nur transscendentale Principien desselben. (Diese unterscheiden sich nämlich von metaphysischen Sätzen dadurch, dass sie die Bedingungen enthalten, wodurch überhaupt Objecte möglich sind, während ein metaphysisches Princip *a priori* bestimmt, wie ein [empirisch gegebner] Begriff näher bestimmt werden soll [1]; vgl. p. 148.)

2. Urtheilskraft als das Vermögen, das Besondere als enthalten im Allgemeinen zu denken, ist bestimmend, wenn sie (wie die Kritik der reinen Vernunft gezeigt hat) unter gegebne Regeln oder Principien das Besondre subsumirt, sie ist reflectirend, wenn das Besondre gegeben ist und sie dazu das Allgemeine sucht [2]. Nur von der reflectirenden Urtheilskraft ist, da die bestimmende in der Kritik der reinen Vernunft betrachtet worden, im Folgenden die Rede. Da der Verstand in den Gesetzen, die er der Natur gibt, nur diejenigen Regeln feststellt, denen jede Natur unterliegen muss, die uns als Object gegebne specifische Natur aber eine Menge empirischer und, im Gegensatze gegen jene, zufälliger Gesetze darbietet, die — soll anders ein Zusammenhang empirischer Gesetze zu einem Ganzen denkbar seyn — auf eine Einheit zurückgeführt werden müssen, so ist hier der reflectirenden Urtheilskraft die Aufgabe gestellt, zu jenem Zufälligen eine gesetzmässige Allgemeinheit zu suchen. Eine solche bietet nun der Begriff der Zweckmässigkeit. Dieser gehört der Urtheilskraft an, denn er ist weder ein Natur- noch ein Freiheits-Begriff. Es ist weiter dieser Begriff der Zweckmässigkeit einer der nicht sowohl über die Natur des Objects etwas aussagt, als vielmehr nur eine (zwar nothwendige, aber) subjective Maxime ist, welche sagt, wie wir in der Betrachtung der Natur verfahren müssen. Beweis dafür ist die Freude, die wir empfinden, wo

1) Krit. d. Urtheilskr. p. 20. 2) Ebend. p. 18.

wir glauben Zweckmässigkeit wahrzunehmen, während die Wahrnehmung blosser Causalität keine solche Befriedigung gewährt [1]. Daraus aber folgt auch, dass dieser Begriff mit dem Vermögen, Lust und Unlust zu empfinden, zusammenhängt und dass eine transscendentale Untersuchung jenes mit einer Kritik dieses zusammenfällt [2]. Das Zweckmässige gewährt Befriedigung und umgekehrt, was Befriedigung gewährt, muss als zweckmässig erscheinen. In jeder Vorstellung nun kann das Subjective, welches zur objectiven Erkenntniss des Gegenstandes nichts beiträgt, das Aesthetische, dagegen alles das, was den Begriff des Gegenstandes objectiv bestimmt, das Logische derselben genannt werden. Sollte nun durch einen Gegenstand eine Lust erregt werden, welche nicht auf einem Begriff oder einer Erkenntniss des Gegenstandes beruht, so wird diese Lust ästhetisch seyn, und dem Gegenstande eine ästhetische Zweckmässigkeit zuzuschreiben seyn, dagegen ein Gegenstand, welcher logische Befriedigung hervorbrächte, vielmehr die logische Zweckmässigkeit zum Prädicate hätte. Jene wird die formale, diese die reale, jene die subjective, diese die objective heissen können [3], weil jene nur die Angemessenheit des Gegenstandes zu dem subjectiven Zustande des erkennenden Subjects, diese zu der Möglichkeit des Dinges nach einem Begriff von ihm, d. h. zu seiner Natur ist [4]. Es ergibt sich aber daraus, dass die Kritik der Urtheilskraft erstlich die ästhetische Urtheilskraft zu betrachten und zuzusehn haben wird, ob sich hinsichtlich der ästhetischen Beurtheilung Principien *a priori* feststellen lassen, zweitens aber als Kritik der (teleo)logischen Urtheilskraft ihre Berechtigung, Principien über die reale Zweckmässigkeit *a priori* festzustellen, prüfen muss.

---

1) Krit. d. Urtheilskr. p. 23.
2) Ebend. p. 27.
3) Ebend. p. 28. 30.
4) Ebend. p. 33.

3. Der erste Abschnitt der Kritik der ästhetischen Urtheilskraft, die *Analytik der ästhetischen Urtheilskraft*[1], betrachtet zuerst das Schöne. So wie das Prädicat des Angenehmen nicht vom Object etwas aussagt, sondern nur von seinem Verhältniss zum Subject, so auch das Prädicat des Schönen. Nur tritt hier der grosse Unterschied hervor, dass hinsichtlich des Angenehmen man sich bescheidet, dass hierin das Urtheil individuell verschieden sey, dagegen das Geschmacksurtheil, welches über das Schöne entscheidet, darauf Anspruch macht, für Jedermann zu gelten[2]. Zwar postulirt es die Zustimmung nicht, so wie das Sittengesetz[3], und muss daher nicht als allgemeines, sondern nur als gemeingültiges bezeichnet werden, aber es sinnt doch die Zustimmung wenigstens an — keinen Geschmack zu haben, ist ein Vorwurf — und dies ist für den Transscendentalphilosophen merkwürdig, eben weil das Prädicat der Schönheit, welches nicht dem Object zukommt, dennoch von Allen Urtheilenden ihm beigelegt werden soll. Die Auflösung dieser Schwierigkeit ist der Schlüssel zur Kritik des Geschmacks[4], sie bildet den Inhalt der Deduction der Geschmacks-Urtheile (§. 30—40, besonders §. 38.). Was bei näherer Betrachtung in der ästhetischen Befriedigung den eigentlichen Genuss ausmacht, ist dies, dass die Erkenntnisskräfte, welche dabei ins Spiel kommen, die Einbildungskraft, durch welche Anschauungen verknüpft werden, und der Verstand mit seiner Gesetzmässigkeit ein harmonisches Verhältniss bilden. Beide Vermögen werden zu bestimmter, einhelliger Thätigkeit belebt, und diese Belebung innerlich empfunden, wenn wir das Schöne anschauen. Es fällt daher auch das Schöne unter den Begriff

1) Krit. d. Urtheilskr. p. 43—202.
2) Ebend. p. 54. p. 43, Anm.
3) Ebend. p. 31.
4) Ebend. p. 55—59.

des Zweckmässigen, es muss aber als das formell, subjectiv Zweckmässige bezeichnet werden, weil es den subjectiven Zweck jener Einhelligkeit unsrer Erkenntnissvermögen vermittelt. Indem wir uns aber bewusst sind, dass dieses harmonische Verhältniss zwischen Einbildungskraft und Verstand, d. h. das freie Spiel beider mittheilbar ist, schreiben wir die Fähigkeit, es hervorzurufen, dem Gegenstand zu, und muthen Jedem zu, sich von ihm so erregen zu lassen [1]. Eine einzelne (ästhetische) Vorstellung also stimmt mit den Bedingungen der Allgemeinheit (Verstand) zusammen und bringt dadurch die Erkenntnissvermögen in die proportionirliche Stimmung, die wir zu allem Erkenntniss fordern, und daher auch für Jedermann, der durch Verstand und Sinne in Verbindung zu urtheilen bestimmt ist, (für jeden Menschen) gültig halten [2]. Diese gleiche Erregbarkeit, die man bei Allen voraussetzt, sollte man eigentlich allein *sensus communis* oder Gemeinsinn nennen [3], und da könnte man auch sagen, dass die allgemeine Beistimmung, um die man in dem Geschmacksurtheil wirbt, auf die Idee eines Gemeinsinnes sich gründe [4]. Wir urtheilen nämlich nach einem Gefühl, das wir aber nicht als ein Privatgefühl, sondern als gemeinschaftliches zu Grunde legen, und die subjective Nothwendigkeit in bestimmter Weise zu urtheilen, wird unter Voraussetzung des Gemeinsinnes als objectiv dargestellt. Der richtige Ausdruck übrigens hinsichtlich des schönen Gegenstandes wäre nicht sowohl, dieser Gegenstand ist schön, sondern diesen Gegenstand muss Jeder schön finden. Schönheit kann daher, weil sie diese subjective (formelle) Befriedigung gewährt, als die Zweckmässigkeit der Form oder auch als Form der Zweckmässigkeit definirt werden [5]. Indem nun das Schöne nach den

1) Krit. d. Urtheilskr. p. 60—62.
2) Ebend. p. 62.
3) Ebend. p. 154.
4) Ebend. p. 84.
5) Ebend. p. 82.

verschiednen Kategorien betrachtet wird, kommt *Kant* zu folgenden Bestimmungen: Es gefällt nicht (wie das Angenehme und Gute) mit Interesse, sondern erregt ein freies, uninteressirtes, Wohlgefallen[1]. Zweitens: Obgleich jedes Geschmacksurtheil, da es nicht auf einer objectiven Begriffs-Erkenntniss beruht, ein Einzelurtheil ist, so hat es doch allgemeine Gültigkeit, und so ist schön, was ohne Begriff allgemein gefällt[2]. Drittens wird nachgewiesen, dass der Begriff des Schönen die Vorstellung der objectiven Zweckmässigkeit nicht involvire, so dass Schönheit, obgleich Form der Zweckmässigkeit, doch ohne Vorstellung eines Zwecks wahrgenommen wird[3]. Endlich ist das Wohlgefallen an dem Schönen nothwendig, ohne doch auf einen Begriff gegründet zu seyn. — Nachdem *Kant* die Analysis des Schönen vollendet hat, geht er zu einem andern Begriff über, der theils jenem verwandt, theils ihm entgegengesetzt ist. Auch das Erhabne ist nicht ein Prädicat, welches eine objective Beschaffenheit des Gegenstandes bezeichnet, sondern durch eine Subreption wird, was unser subjectiver Zustand ist, als sein Prädicat angesehn[4]. Eben so nämlich wie dort, so handelt es sich auch hier um das Verhältniss von verschiednen Erkenntnissvermögen, nur kommt das Erhabne zum Vorschein, wo die Einbildungskraft nicht mit dem Verstande, sondern mit der Vernunft in Verhältniss tritt. (Daher auch *Kant* es auf ein Geistesgefühl bezieht.) Darum ist erhaben Alles, dessen Anschauung die Idee der Unendlichkeit mit sich führt. Da aber dieses nur geschehn kann, indem die Unangemessenheit jeder Anschauung zur Idee empfunden wird, so hat das Erhabne dieses Eigenthümliche, dass es nicht wie das Schöne eine reine Lust,

---

1) Krit. d. Urtheilskr. p. 51. 52.
2) Ebend. p. 62.
3) Ebend. p. 82.
4) Ebend. p. 108.

sondern eine mit Unlust begleitete Befriedigung gewährt [1]. Ein solches gemischtes Gefühl war die Achtung gewesen (s. p. 170), daher tritt bei dem Erhabnen nicht sowohl das Gefühl des Wohlgefallens als vielmehr der Achtung hervor: Achtung vor uns selbst, die wir dann durch Subreption dem Gegenstande erweisen. Nämlich durch ihren Widerstreit bringen Einbildungskraft und Vernunft einen subjectiv zweckmässigen Zustand in uns hervor, ein Gefühl, dass wir reine selbstständige Vernunft haben, deren Vorzüglichkeit durch die Unzulänglichkeit desjenigen Vermögens hervortritt, welches sogar sinnliche Unendlichkeit darzustellen vermag (Einbildungskraft). Dies ist eben so sehr der Fall beim Mathematisch-Erhabnen, welches durch sein maasslos Grosses uns dahin bringt, es im Vergleich mit den Ideen der Vernunft klein zu schätzen — (wir gehn nämlich über die Unendlichkeit der Einbildungskraft hinaus zu der Vernunft-Idee Ganzes [2]) — als bei dem Dynamisch-Erhabnen, welches uns dahin bringt uns der Ueberlegenheit über die Natur, und der Sicherheit ihr gegenüber bewusst zu werden [3]. Wie man Geschmack (Gefühl fürs Schöne) von Jedem erwartet, so auch Gefühl (Empfindung des Erhabnen), nur mit dem Unterschiede, dass wir dies letztere nur erwarten, wo wir ein moralisches Gefühl vermuthen, mit dem es allerdings mehr Verwandtschaft zeigt als der Geschmack [4]. In einer kurzen Formel wird dann das Schöne dem Erhabnen so entgegengestellt, dass jenes in der blossen Beurtheilung, dieses durch seinen Widerstand gegen das Interesse der Sinne unmittelbar gefalle [5]. — Ausser einer ausführlichen Deduction der ästhetischen Urtheile, deren Aufgabe und

1) Krit. d. Urtheilskr. p. 105. 106.
2) Ebend. p. 108—111.
3) Ebend. p. 115. 116.
4) Ebend. p. 117. 118.
5) Ebend. p. 120.

Resultat oben bereits angegeben wurde, und welche dazu bringt, den Geschmack zu definiren als subjective (ästhetische) Urtheilskraft, d. h. als Vermögen der Subsumtion nicht der Anschauungen unter Begriffe, sondern des Anschauungs vermögens unter das Begriffs vermögen [1], gibt *Kant* in seiner Analytik der ästhetischen Urtheilskraft noch sehr gute Bemerkungen über die Kunst und ihr Verhältniss zur Natur, so wie über das System der Künste. Der bedeutendste Punkt ist hier jedenfalls die Erörterung dessen, worin das Genie besteht. Da nämlich die ästhetische Beurtheilung nicht eine auf einen Begriff sich stützende Regel zu Grunde legen kann, eine jede Kunst doch aber der Regeln bedarf, so bleibt nur übrig, dass diese Regel als unbewusste Naturgabe existire. Dies aber gibt den Begriff des Genies, welches ein von der Natur verliehenes Talent ist, das unbewusst das Exemplarische hervorbringt und eben darum nicht zur Nachahmung, sondern nur Nachfolge anreizt [2]. Ausdrücklich aber beschränkt *Kant* das Genie auf das Gebiet der Kunst, und findet es lächerlich, dass man in „Sachen der sorgfältigsten Vernunftuntersuchung wie ein Genie spreche“ [3]. Wie sich der Geschmack zum Genie verhält, so die Kritik zur Kunst, deren Aufgabe die schöne Vorstellung von einem Dinge ist, welches selbst auch hässlich seyn kann [4]. Da nun alle Weisen des Darstellens (oder des Ausdrucks) sich auf die drei: Worte, Gebehrdung, Ton (Articulation, Gesticulation, Modulation) zurückführen lassen, so zerfällt die schöne Kunst in redende, bildende und die Kunst des Spiels der Empfindungen. Unter den erstern wird die Dichtkunst obenangestellt, die Redekunst ziemlich verächtlich behandelt.

1) Krit. d. Urtheilskr. p. 144.
2) Ebend. p. 168. 169.
3) Ebend. p. 172.
4) Ebend. p. 173.

4. Den zweiten Abschnitt des ersten Theils bildet die *Dialektik der ästhetischen Urtheilskraft*[1]. Die Unvermeidlichkeit von Widersprüchen, die sich bei der kritischen Erörterung der ästhetischen Urtheilskraft zeigen, hat ihren Grund in dem, was ihre Deduction nothwendig machte, dass nämlich ein ästhetisches Urtheil subjectiv ist, und doch auch Gemeingültigkeit in Anspruch nimmt. Darin liegen zwei Sätze enthalten, welche, wenn man sich an gewöhnliche Redensarten anschliesst, folgende Antinomie geben: Thesis: das Geschmacksurtheil gründet sich nicht auf Begriffe, denn sonst liesse sich darüber disputiren (durch Beweise entscheiden). Antithesis: Es gründet sich auf Begriffe, denn sonst liesse sich nicht einmal darüber streiten (d. h. eine Uebereinstimmung anstreben). Die Lösung besteht darin, dass man zeigt, dass das Wort Begriff in beiden Sätzen eine verschiedne Bedeutung hat, so dass beide Sätze neben einander bestehn können[2]. Die Thesis nimmt nämlich das Wort so, dass damit ein bestimmter, objective Erkenntniss gewährender, Verstandesbegriff bezeichnet wird, die Antithesis dagegen hat Recht, wenn unter Begriff ein unbestimmter Begriff verstanden wird, was vielleicht besser mit dem Worte Idee bezeichnet wird. Wenn nämlich unter Idee im allgemeinsten Sinn zu verstehn ist eine nach einem gewissen Princip auf einen Gegenstand bezogene Vorstellung, sofern sie doch nie eine Erkenntniss desselben werden kann, so wird man ästhetische und Vernunft-Ideen so einander entgegenstellen können, dass jene Anschauungen sind, denen nie ein Begriff, diese dagegen Begriffe, denen nie eine Anschauung adäquat werden kann, so dass jene inexponible Vorstellungen der Einbildungskraft, diese indemonstrable (denn dazu

---

1) Krit. d. Urtheilskr. p. 203—226. 2) Ebend. p. 205. 207.

gehört auch das monstrabel seyn) Begriffe der Vernunft wären [1]. Beide müssen mit einem und demselben Worte bezeichnet werden, weil beide über das Erfahrungsgebiet hinausweisen und zwar nicht grund- und gesetzlos, sondern nach einem Princip der Vernunft selbst [2]; die Vernunft-Idee weist auf Aufgaben hin, deren Realisation nie in der Erfahrung vorkommen kann und daher jeden Begriff übersteigt, die ästhetische Idee gleichfalls, indem sie zu einem Begriff Unnennbares hinzudenken lässt, das durch keinen Begriff und kein Wort ausdrückbar, die Erkenntniss belebt und mit dem Wort, als blossem Buchstaben, Geist verbindet [3]. Eben darum ist es aber auch klar, warum die Production des Genie's, das auch als das Vermögen ästhetischer Ideen definirt werden kann, nicht auf bewusster Deduction aus Begriffen bestehn kann, sondern den Character der unmittelbaren Naturgabe haben muss [4]. Wie die höchste Vernunft-Idee der Endzweck ist oder das Gute, so ist die höchste ästhetische Idee die der Zweckmässigkeit. Würde diese als objective Beschaffenheit des Objects genommen, so hätte man einen Realismus der Zweckmässigkeit, für welchen die schönen Bildungen in der Natur allerdings zu sprechen scheinen [5]. Gegen ihn aber spricht, dass Vieles, was wir schön nennen, aus ganz mechanischen Gründen hervorzugehn scheint, ganz besonders aber, dass wir bei einer solchen Ansicht durchaus nur an die Erfahrung gewiesen wären, und hinsichtlich der ästhetischen Befriedigung durchaus Nichts *a priori* bestimmen könnten. Wir sind daher zu einem Idealismus der Zweckmässigkeit gedrängt, welcher die Idealität der Zweckmässigkeit im Schönen der Natur und Kunst behauptet,

---

1) Krit. d. Urtheilskr. p. 209.
2) Ebend. p. 211.
3) Ebend. p. 179.
4) Ebend. p. 211.
5) Ebend. p. 215.

Bei dieser Ansicht kommt es nicht sowohl darauf an, was die Natur **ist**, als wie wir sie aufnehmen, sie behauptet ferner nicht, wie die entgegenstehende, dass die Natur im Hervorbringen ihrer Formen **uns** Gunst erwiesen habe, sondern dass **wir** sie mit Gunst aufnehmen. Dass die Natur Gelegenheit gibt, zweckmässige Verhältnisse unsrer Erkenntnissvermögen wahrzunehmen, ist nicht ihr Zweck, weil sonst das Geschmacksurtheil heteronomisch, nicht frei wäre. Der Idealismus der Zweckmässigkeit in Beurtheilung des Schönen lässt also die Frage: **sind synthetische Urtheile** *a priori* **möglich?** hinsichtlich der ästhetischen Beurtheilung bejahend beantworten, und erklärt zugleich **wie** sie möglich sind[1]. —

5. Von der ästhetischen, d. h. subjectiven oder formalen Zweckmässigkeit in der Natur ist nun die logische, d. h. objective oder reale unterschieden. Dieser Begriff wird nun in dem zweiten Theil des Werks betrachtet und zwar zunächst in der *Analytik der teleologischen Urtheilskraft*. Einen Gegenstand als **schön** zu bezeichnen, d. h. ihn anzusehn **als** hätte er die Bestimmung, in uns eine zweckmässige Stimmung hervorzubringen, dazu sind wir nach dem Vorhergehenden berechtigt. Dazu aber, dass wir die Dinge der Natur unter einander in das Verhältniss der Zwecke und Mittel setzen, dazu ist die Berechtigung eben so wenig aus dem Begriff der Natur als dem gesetzmässigen Inbegriff der Erscheinungen abzuleiten, als aus der Erfahrung (welche uns überhaupt keine Verknüpfung gibt)[2]. Es entsteht nun hier die Frage, ob und wann wir von einem Dinge als **Naturzweck** sprechen dürfen? Hier ist nun von der grössten Wichtigkeit, dass man die beiden Aussprüche nicht verwechsle: Etwas ist ein Naturzweck, und: das Daseyn von Etwas ist von der

---

1) Krit. d. Urtheilskr. p. 218. 219. 2) Ebend. p. 230.

Natur bezweckt. Das Letztere würden wir behaupten, wenn wir z. B. sagten, dass Rennthier, Moos, Wallross dazu da seyen, damit der Lappländer lebe u. s. w.[1] Die Existenz des Lappländers wäre da als Zweck gesetzt. Diese Behauptung lehrt die äussere oder relative Zweckmässigkeit, sie fällt mit der Nutzbarkeit zusammen, und kann, da uns nie die Naturbetrachtung sagen kann, dass irgend ein Naturwesen der letzte Zweck ist, zu keinem absoluten teleologischen Urtheil berechtigen. Wenn ich aber eine Wirkung der Natur unmittelbar als Kunstproduct, d. h. ganz abgesehn von seinem Verhältnisse zu andern, als Zweck betrachte, dann habe ich innere Zweckmässigkeit oder Naturzweck[2]. Dies kann ich nur, wenn ein Naturproduct von sich selbst Ursache und Wirkung ist, wie der Baum in der Fortpflanzung sich (als Gattung) im Wachsthum sich (als Individuum) hervorbringt[3]. Diese Bestimmung aber fällt mit einer andern zusammen, dass nämlich in einem solchen Naturproduct die Theile ihrem Daseyn und ihrer Form nach nur durch das Ganze möglich, und von einander wechselseitig Ursache und Wirkung sind, welches Alles darin zusammenkommt, dass als Naturzweck nur angesehn werden darf ein organisirtes und sich selbst organisirendes Naturproduct[4]. Die Organisation ist eine, keiner andern physikalischen ähnliche Causalität. Sie zeigt sich eben deswegen in einer Form, die man zufällig nennen kann im Gegensatz gegen die, nach mechanischen Gesetzen, nothwendige. Darum nöthigt immer die Zufälligkeit der Zusammenstimmung zur Annahme von Naturzweck, d. h. Organisation. Sie allein ist es, die eine (nicht äusserliche) teleologische Betrachtungsweise möglich macht[5]; andrerseits aber muss die organisirte

1) Krit. d. Urtheilskr. p. 240.
2) Ebend. p. 238.
3) Ebend. p. 242.
4) Ebend. p. 245. 246.
5) Ebend. p. 248.

Materie so teleologisch betrachtet werden. Führt uns aber so ein Theil der Naturproducte dazu, dass wir das Erfahrungsgebiet der Gesetze verlassend, über die Sinnenwelt hinausgehn, so ist kein Grund vorhanden, nur einer gewissen Species der Naturproducte dies zuzugestehn, sondern der Begriff des Naturzwecks führt auf die Idee der gesammten Natur als eines Systems nach der Regel der Zwecke, welcher Idee nun aller Mechanismus der Natur untergeordnet werden muss, so dass wir nun unsre Naturkunde, unbeschadet dem Princip des Mechanismus, auch nach einem andern Princip erweitern können [1]. Natürlich aber muss man hier ganz unentschieden lassen, ob jener Zweck absichtlich oder ohne Absicht erreicht ist, und man thut daher Recht, wenn man von Weisheit u. s. w. der Natur spricht, ohne sich zu erkühnen, ein verständiges Wesen als ihren Werkmeister von ihr zu unterscheiden [2].

6. Damit aber ergibt sich ein nothwendiger Widerspruch, in welchen wir bei der Naturbetrachtung gerathen, welchen die *Dialektik der teleologischen Urtheilskraft* zu lösen hat. Da die bestimmende Urtheilskraft die Gesetze, unter welche sie vermöge der Schemata die Erscheinungen subsumirte, vom Verstande empfing und also gar nicht nomothetisch war, so konnte sie auch nicht in Antinomien gerathen. Anders ist es bei der reflectirenden Urtheilskraft, welche unter ein Gesetz subsumiren soll, welches noch nicht gegeben ist, und die also Principien der Reflexion über Gegenstände enthält, d. h. nothwendige Maximen, die sie befolgt [3]. Zwischen diesen nun tritt ein Widerspruch ein, indem sie erstlich die Maxime befolgen muss, Alles nach mechanischen Gesetzen zu beurtheilen, zweitens aber, wenigstens Einiges, auch

---

1) Krit. d. Urtheilskr. p. 252. 254.
2) Ebend. p. 257.
3) Ebend. p. 260.

nach dem Princip der Endursachen beurtheilen muss. Verwandelt man diese beiden regulativen Principien in zwei Behauptungen, wozu man um so eher verleitet wird, als sie jenen zu Grunde zu liegen scheinen, so hat man die beiden entgegenstehenden Sätze: Alle Erzeugung materieller Dinge ist nach bloss mechanischen Gesetzen möglich, und: Einige Erzeugung derselben ist nach bloss mechanischen Gesetzen nicht möglich [1]. Diese bilden einen nicht zu lösenden Widerspruch, der also eigentlich entsteht, indem man den Unterschied zwischen reflectirender und bestimmender Urtheilskraft vergisst. Bleibt man dagegen dabei stehn, dass die Beurtheilung gewisser Naturproducte als seyen sie Naturzwecke, nur eine subjective Maxime ist, so schliesst diese Maxime gar nicht aus, dass ich, so weit ich nur vermag, die Beurtheilung nach mechanischen Gesetzen fortsetze. Sie sagt nur, dass es unsrer Vernunft nicht möglich ist, das eine und das andre Princip als eine Einheit zu erkennen, wobei es ganz dahingestellt bleibt, ob nicht in dem uns unbekannten Grunde der Natur selbst die physisch-mechanische und die Zweckverbindung an denselben Dingen in einem Princip zusammenhängen mögen [2]. Sobald wir dogmatisch behaupten wollten, die Naturproducte seyen ohne Absicht entstanden, oder im Gegentheil sie seyen mit Absicht hervorgebracht, so würden wir im ersten, wie im zweiten Fall mehr sagen als wir dürfen, und daher ist der Epicureismus und Spinozismus einerseits, der Hylozoismus und Theismus andrerseits in der Naturwissenschaft ein unhaltbares System [3]. Diese Systeme verkennen, dass der Begriff des Naturzwecks, den die ersten beiden leugnen und die beiden letztern behaupten, ein subjectives Princip ist, welches uns wohl berechtigt, zu sagen,

---

1) Krit. d. Urtheilskr. p. 261.
2) Ebend. p. 262.
3) Ebend. p. 268—270.

dass nie ein *Newton* aufstehn werde, der einen Grashalm mechanisch construirt, ja dass ein solcher Anschlag ungereimt sey, nicht aber, dass eine Causalität nach Endursachen anzunehmen für jede Vernunft nothwendig sey [1]. Die Lösung jener Antinomie ist also ganz analog der, die in der Kritik der reinen Vernunft öfter hervorgetreten war, dass, was als Behauptung unbegreiflich ist, als eine Forderung gefasst wird. Indess, wenn *Kant* schon dort öfter jene Unbegreiflichkeit nicht als eine objective angesehn wissen will, sondern sie nur auf die Beschaffenheit unsres Verstandes schiebt, so dass es unbenommen bleibt einen Verstand zu denken, der minder beschränkt ist, so thut er es auch hier wieder. Und zwar ist unter allen seinen Werken es gerade die Kritik der Urtheilskraft, in welcher am aller Entschiedensten von der Möglichkeit eines ganz andern Verstandes als des menschlichen gesprochen, ja einigermaassen Details darüber gegeben werden, wie derselbe zu denken sey. Auch ist dies begreiflich. Es ist darauf aufmerksam gemacht worden, dass die ästhetischen Ideen den Gegensatz des Sinnlichen und Uebersinnlichen, dass der Begriff der ästhetischen Zweckmässigkeit den Gegensatz von Sinnlichkeit und Verstand eigentlich negirt habe. Hatte daher *Kant* sonst wohl von einem Verstande gesprochen, der zugleich anschaue, und also als intuitiver Verstand oder als intellectuelle Anschauung bezeichnet werden musste, so drängte sich hier dieser Gedanke natürlich noch mehr auf, und so ist ihm denn ein eigner §. geweiht, den *Kant* übrigens selbst als eine Episode bezeichnet, welche dem Leser Stoff zum Nachdenken geben soll [2]. Er zeigt, dass für den Menschen Möglichkeit und Wirklichkeit auseinanderfallen, indem jene, als Begriff, dem Verstande, diese, als sinnliches Gegebenseyn,

---

1) Krit. d. Urtheilskr. p. 277. 2) Ebend. p. 278.

der Anschauung angehöre. Ein anschauender Verstand hätte weder Begriffe, noch sinnliche Anschauungen. Unser Verstand vermag beides nicht zu vereinigen, daher ist der Begriff eines durch seine Möglichkeit wirklichen Wesens ein zwar nothwendiger, aber problematischer, Begriff oder vielmehr eine Vernunft-Idee. Ein Verstand nun, bei dem jener Unterschied nicht mehr Statt fände, würde sagen können: was ich denke, ist *eo ipso* wirklich. Einem solchen wäre aber auch natürlicherweise Naturmechanismus (Seyn) und Zweckverknüpfung (Absicht, Gedanke) eins[1]. Diesem intuitiven Verstande würde das Zusammenstimmen des Mannigfaltigen zu Einem nicht — (wie uns, die wir discursiv zum Besondern das Allgemeine suchen, welches wir durch Abstraction von jenem finden) — als zufällig erscheinen, in ihm wäre durch das Allgemeine schon das Besondere bestimmt, und könnte also daraus abgeleitet werden. Einen solchen intuitiven Verstand aber, der vom Synthetisch-Allgemeinen (dem Ganzen) zu den Theilen übergeht und dem daher ihr Zusammenstimmen nicht zufällig ist, müssen wir uns denken, weil nur diese Annahme das Zusammenstimmen der Naturobjecte mit den Gesetzen *a priori* unsrer Urtheilskraft erklären kann[2]. Bei jenem Verstande wäre also das Ganze das *prius*, von dem die Möglichkeit der Theile abhängt. Unser discursiver Verstand, dem das Ganze sich nur aus dem Concurriren der Theile ergibt, kann dies nicht einsehn, sondern höchstens, dass die Vorstellung eines Ganzen den Grund der Form der Theile enthalte, während ihm das Ganze selbst ein Product der concurrirenden Theile bleibt. Da man nun die Vorstellung, welche Grund eines Seyns ist, Zweck nennt, so folgt, dass es nur die Folge des discursiven Characters unsres Verstandes ist, wenn wir zweierlei Betrachtungs-

---

1) Krit. d. Urtheilskr. p. 280. 281. 2) Ebend. p. 284. 285.

weisen der Objecte neben einander geltend machen: die teleologische und die den nothwendigen Zusammenhang hervorhebt, welche letztere nur eine mechanische Erzeugung, d. h. des Ganzen aus den Theilen statuirt. Es folgt aber eben so, dass diese Betrachtungsweisen für unsern Verstand nothwendig zwei sind. Auf unserm Standpunkt aber würde eine Naturwissenschaft, welche nur Naturmechanismus statuirte, eben so phantastisch werden, wie eine nur teleologische Betrachtung schwärmerisch ist[1]. Wenn oben (s. p. 200) wir uns wegen des Inhalts ihrer Lehren nicht wundern durften, dass das Identitätssystem und der Herbartianismus die Kritik der Urtheilskraft verschieden beurtheilen, so wird dies jetzt noch erklärlicher, da nach der einen Lehre die intellectuelle Anschauung das eigentliche Organ der Philosophie, nach dem andern dagegen ein chimärisches unlogisches Verfahren ist.

7. Die Methodenlehre der Urtheilskraft ist in der zweiten Ausgabe dieses Werkes als *Anhang*[2] bezeichnet, und erörtert das Verhältniss der Teleologie zur Naturwissenschaft und Theologie. Er entscheidet sich dafür, dass sie weder zu einer noch der andern als Theil gehöre, wohl aber, wenn sie, wie sie soll, nur Kritik ist, beiden zur Propädeutik dienen könne, indem sie durch ihren negativen Einfluss eine Disciplin der Betrachtung werde[3]. Unter den weitern Bemerkungen ist das Wichtigste, was, nach ausführlichen Betrachtungen über äussere Zweckmässigkeit, über den Endzweck des Daseyns einer Welt, d. h. der Schöpfung selbst, gesagt wird. Obgleich von Ehrfurcht gegen die Teleologen des 18. Jahrhunderts, namentlich *Reimarus*, durchdrungen, stimmt er diesem doch nicht unbedingt darin bei, dass der Mensch dieser

---

1) Krit. d. Urtheilskr. p. 286. 290.
2) Ebend. p. 295—376.
3) Ebend. p. 296.

Endzweck sey, sondern beschränkt dies dahin, dass dies nur von dem Menschen als Noumenon, d. h. soweit er ein moralisches Wesen sey, gesagt werden könne. (Moralität kann schon deshalb allein als Endzweck der Welt gefasst werden, weil alles Andre, z. B. Glückseligkeit, auch durch Mechanismus wenigstens denkbar ist, dagegen Moralität durch Naturursachen schlechthin unmöglich ist.)[1] Hieran schliesst sich nun eine Kritik des teleologischen Arguments für das Daseyn Gottes, in welcher er die Physikotheologie, als den Versuch aus Zwecken in der Natur auf die oberste Ursache der Natur und ihre Eigenschaften zu schliessen, der Ethikotheologie (Moraltheologie) entgegenstellt, welche aus dem moralischen Zwecke vernünftiger Wesen auf jene Ursache und ihre Eigenschaften schliesst[2], und von der erstern, ähnlich wie in der Kritik der reinen Vernunft, zeigt, dass sie wohl dahin bringen kann, eine Theologie zu suchen, nicht aber zu finden, ganz abgesehn davon, dass wenn ihr Versuch gelänge, sie, da wir so wenig von der Welt kennen, nur auf einen weisen, nicht allweisen Urheber schliessen könnte. Höchstens also Propädeutik zur Theologie ist sie[3]. Dagegen führt uns der Begriff des Menschen als moralischen Wesens dazu, ein System von Endzwecken zu denken, zu diesem aber ein Princip, dem wir die Prädicate der Allwissenheit u. s. w. geben, so dass die moralische Teleologie allererst eine Theologie gründet[4]. Vermittelst ihrer moralischen Principien führt die Vernunft zu einem Gott, während die Furcht nur Götter macht. Will man daher von einem Beweise fürs Daseyn Gottes sprechen, so gibt es nur einen, den moralischen, welcher dahin bringt, zu moralischem Behuf das Daseyn Got-

1) Krit. d. Urtheilskr. p. 316. 318.
2) Ebend. p. 319.
3) Ebend. p. 325.
4) Ebend. p. 328.

wei... alten, d. h. zu glauben. Eine solche ... ndrerseits, weil sie mit der Moral ver- ... igion, d. h. zur Erkenntniss unsrer Pflich- ... Gebote [1]. [Die Bemerkungen über die drei ... ulate wiederholen nur, was in der Kritik der pr... Vernunft gesagt war. Als wirklich Neues kann angeführt werden, dass der wesentliche Unterschied, welcher schon dort hervortrat zwischen dem Postulat der Freiheit und den beiden andern, die sich auf jenes gründen, dass dieser in der Kritik der Urtheilskraft noch mehr urgirt wird, und daher die Freiheit geradezu als eine Thatsache, ja als ein *scibile* bezeichnet wird [2], weil die Freiheit der einzige Begriff des Uebersinnlichen, welcher seine objective Realität vermittelst seiner Causalität auf die Natur beweist [3]. *Kant* selbst nennt dies sehr merkwürdig (freilich musste es ihm so erscheinen, da er in der Kritik der reinen Vernunft geradezu geleugnet hatte, dass in der Natur irgend etwas geschehe, was nicht reines Product der Nothwendigkeit sey), und behauptet, dass Freiheit in den Causalnexus der Natur nicht eingreifen könne (s. p. 170).]

§. 11.

Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft.

Wie die Kritik der Urtheilskraft einen Versuch macht, den Gegensatz zwischen höherem und niederem Erkenntnissvermögen zu überwinden, so versucht *Kant* in seiner Religionsphilosophie, welche eine Frage zu beantworten sucht, die er selbst

1) Krit. d. Urtheilskr. p. 357. 371.
2) Ebend. p. 357.
3) Ebend. p. 363.

(s. p. 143) als theoretische und praktische bezeichnet hatte, auch über den Gegensatz von theoretischer und praktischer Vernunft sich zu erheben. Gelingt ihm dies auch nicht ganz, und deutet er gleich den theoretischen Inhalt der Religion oft um, so hat er doch nicht nur den Grund zu einer speculativen Dogmatik gelegt, sondern überhaupt einen philosophischen Standpunkt angedeutet, auf welchen sich spätere Nachfolger gestellt, und den sie tiefer begründet haben.

1. Die Kritik der theoretischen Vernunft führt auf das Ideal eines allerrealsten Wesens, die Kritik der praktischen Vernunft auf das ursprüngliche höchste Gut, welches als der Grund des abgeleiteten höchsten Gutes (d. h. der Uebereinstimmung zwischen Tugend und Glückseligkeit) zu denken ist, endlich die Kritik der Urtheilskraft schliesst mit der Idee eines allweisen Urhebers der zweckmässigen Ordnung im natürlichen und geistigen Universum. Alle jene Werke haben also zu ihrem eigentlichen Schlusspunkt den Begriff der Gottheit, alle drei schliessen mit Untersuchungen über den Vernunftglauben, und in dieser Hinsicht ist die öfter (z. B. von *Fries*) ausgesprochne Ansicht, dass *Kant's* System im Grunde nur Religionsphilosophie sey, nicht ganz unrichtig. In allen diesen Schriften war das Resultat gewesen, dass die Religion ganz mit der Moral zusammenfiel; denn wenn auch *Kant* auf ein theoretisches Element (das Fürwahrhalten zum praktischen Behuf) aufmerksam gemacht hatte, so tritt doch dieses „unvermeidliche" Annehmen so sehr zurück, dass der Gedanke nahe liegt, einzelne (Glückliche oder Starke) möchten sie vermeiden können. Zugleich aber entsteht dadurch noch eine andre Schwierigkeit: Es kann doch nicht geleugnet werden, dass

die empirisch gegebnen Formen der Religion ausser den praktischen Forderungen des Sittengesetzes, und den drei Annahmen, welche seine Existenz erklärlich machen, noch Anderes enthalten, was (auf den ersten Anblick wenigstens) doctrinalen, theoretischen Character hat, nämlich Dogmen. Hier entsteht nun das Bedürfniss, dieses zu den moralischen Vorschriften Hinzukommende zu rechtfertigen, oder im Fall es eine Verunreinigung oder auch nur ein unwesentliches Beiwerk seyn sollte, wenigstens zu erklären, wie es kommt, dass alle empirisch gegebnen Religionen ausser dem reinen Vernunftglauben das enthalten, was *Kant* als den doctrinalen oder auch als den historischen Glauben zu bezeichnen pflegt. Diese Aufgabe hat sich nun *Kant* in seiner Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft gestellt. Er sagt ausdrücklich, dass er hier nicht behaupten wolle, der gegebne Inhalt einer positiven Religion sey aus blosser Vernunft (denn dies wäre vermessen, da sie ja auch übernatürlich offenbart seyn könne), sondern er wolle nur im Zusammenhange vorstellig machen, was von dem Inhalt der Bibel auch durch blosse Vernunft erkannt werden könne [1]. Das Werk hatte übrigens ein merkwürdiges Schicksal. Das erste Stück erschien 1792 in der Berliner Monatsschrift, nachdem ihm ein Berliner Censor (*Hillmer*) das Imprimatur ertheilt hatte. Beim zweiten ward ein andrer Berliner Censor (*Hermes*) bedenklich, und verweigerte es. *Kant* wandte sich nun an die theologische Facultät zu Königsberg als an die competenteste Behörde *in theologicis*, und diese erlaubte den Druck jenes incriminirten, so wie der beiden folgenden Stücke. (Das erste ward, des Zusammenhanges wegen, wieder abgedruckt.) Ein Verweis, der ihm auf Königlichen Specialbefehl durch *Wöllner* ertheilt ward, veranlasste

1) Streit der Facultäten, WW. I, p. 203—319, Vorr.

Kant zu dem Versprechen, sich aller öffentlichen Vorträge über Religion zu enthalten. (Die Mentalreservation, dass diese Verpflichtung nur für die Zeit des gegenwärtigen Gouvernements gültig sey, knüpft er dabei listig an einen unschuldigen Ausdruck.) Ausser der eben genannten Schrift aber gehört hierher der erste Abschnitt seines Streits der Facultäten, eines äusserst geistreichen Buchs, das er im Jahre 1798, als die ihn hemmenden Fesseln nicht mehr existirten, herausgab, und dem man nicht ansieht, dass es (wenigstens zum Theil, denn die Aufsätze, die darin verbunden sind, wurden zu verschiednen Zeiten geschrieben) einen 74jährigen Verfasser hat. Da die Religion der Inbegriff aller unsrer Pflichten ist, so ist kein Unterschied zwischen ihr und der Moral, was die Materie oder das Object beider betrifft [1]. Ihr Unterschied ist bloss formal, indem die aus der Moral selbst erzeugte Idee von Gott zu dem Pflichtbegriff hinzutritt, um auf den menschlichen Willen einzuwirken. Indem so die Religion alle unsre Pflichten ansehn lässt, als wären sie göttliche Gebote, kommt allerdings zu den Pflichten ein Element hinzu, was man Glaubenssätze nennen kann, worunter nicht sowohl Solches verstanden wird, was geglaubt werden soll, sondern vielmehr, was aus praktischer Absicht angenommen, d. h. geglaubt werden kann [2]. Deswegen kann nur das Minimum von Glaubenssätzen zur Pflicht gemacht werden, nämlich das Zugeständniss, es sey möglich, dass Gott, dass Unsterblichkeit u. s. w. sey. Als problematische nämlich hängen diese Begriffe nothwendig mit dem Sittengesetz zusammen [3], zwar nicht als sein Grund, wohl aber als seine Folge; wer jenes gelten lässt, muss sich also auch die unvermeidliche Folgerung gefallen lassen.

1) Streit der Facultäten, p. 233.
2) Ebend. p. 240.
3) Religion innerh. der Grenzen. WW. VI, p. 332.

Gefordert aber darf nicht mehr werden [1]. Die natürliche Religion (im Gegensatz gegen die geoffenbarte) ist die, welche verlangt, dass Etwas zuvor als Pflicht erkannt werde, ehe es als göttliches Gebot anerkannt wird; wer nur die natürliche Religion für moralisch nothwendig, d. h. für Pflicht hält, kann Rationalist in Glaubenssachen genannt werden. Der reine Rationalist ist weder Naturalist (welcher alle göttliche Offenbarung für unmöglich hält), noch Supranaturalist (der sie für nothwendig erklärt). Er bescheidet sich hinsichtlich dieses Punkts, über den die Vernunft Nichts entscheiden kann [2]. Auf diesen rein rationalen Standpunkt stellt sich nun *Kant* in dem Buch, von welchem er ausdrücklich sagt [3], es solle von den drei Fragen der Metaphysik (s. p. 143) die dritte (was darf ich hoffen?) beantworten, aber so dass es sich ganz in den Grenzen der blossen Vernunft halte und die Sätze der Bibel nur zur Erläuterung und Bestätigung brauche. Eben deswegen aber dürfen (was etwa dem biblischen Theologen untersagt sey) in einem solchen Werke die biblischen Worte in einem Sinn genommen werden, in welchem sie ursprünglich nicht geschrieben wurden [4]. Das ganze Werk, welches den ersten Versuch der Neuzeit enthält, die Dogmen der christlichen Kirche (freilich zum Theil moralisch umdeutend und als symbolische und mythische Darstellungen eines nur moralischen Inhalts nehmend) mit der Vernunft in Uebereinstimmung zu bringen, zerfällt in vier Abschnitte, deren Inhalt näher anzugeben ist.

2. Der erste handelt von der Einwohnung des bösen Princips neben dem guten oder von dem radicalen Bösen im Menschen. Nicht zufrieden mit der oberflächlichen Auffassung, welche in der Sinnlichkeit

1) Relig. innerh. d. Gr., Vorr.
2) Ebend. p. 334.
3) Brief an *Stäudlin*, WW. X, p. 541.
4) Relig. innerh. d. Gr. p. 167. 168.

auch schon das Böse sieht, leugnet *Kant*, dass der Grund des Bösen in einem Naturtriebe liegen könne, und setzt ihn vielmehr in eine Regel der Willkühr selbst, d. h. in eine Maxime [1], welche nicht weiter abzuleiten ist und angeboren genannt werden kann, wenn nur darunter nicht verstanden wird, dass dieselbe den Menschen gar nicht zum Urheber habe. Jener Ausdruck sagt nur, dass es sich um etwas nicht in der Zeit Erworbenes handle, dessen zeitlicher Ursprung nicht nachgewiesen werden kann [2]. Der eigentliche Grund zum Bösen liegt daher in einem Hange dazu, welcher, weil er der ganzen Menschengattung angehört, ein natürlicher, d. h. nicht physischer, sondern moralischer Hang genannt werden kann. Der Widerspruch, der darin enthalten ist, dass dieser Hang böse und also eigne That, und dass er doch der subjective Bestimmungsgrund ist, der jeder That vorausgeht, dieser löst sich so, dass die That, wodurch die Maxime des böse Handelns in die Willkühr aufgenommen wird (*peccatum originarium*), eine intelligible That ist, aus welchem dann die gesetzwidrigen Thaten (*peccata derivativa*) hervorgehn, welche empirisch, zeitlich sind, und darum auch aus empirischen Gründen abgeleitet werden können, während jene zeitlose intelligible That nur durch Vernunft erkennbar, und nicht aus einer Ursache weiter abgeleitet werden kann. Dies ist das angeborne, nichts desto weniger selbst verschuldete, radicale Böse im Menschen, welches weder in der Sinnlichkeit, noch in einer Verderbniss der moralisch gesetzgebenden Vernunft liegt, sondern nur in der unrichtigen Unterordnung der einen unter die andere, indem was die oberste Bedingung aller Befriedigung seyn soll, zum blossen Mittel gemacht und so die sittliche Ordnung verkehrt wird [3]. Da der empirisch in

1) Rel. innerh. d. Gr. p. 179. 2) Ebend. p. 184. 3) Ebend. p. 192. 197.

allen Menschen sich findende böse Hang als Product der Willkühr angesehn werden muss, so hat er seinen (Vernunft-) Grund in ihr. Dies wird nun in der h. Schrift als Geschichte vorstellig gemacht, so dass, was der Natur der Sache nach (ohne auf Zeitbedingungen Rücksicht zu nehmen) als das Erste gedacht werden muss, als ein zeitlich Vorhergehendes dargestellt wird. Daher lässt sie den Hang zum Bösen aus einer Sünde entstehn, eine Vorstellung, welche, sobald der Vernunftursprung als Zeitursprung genommen wird, unvermeidlich ist. Eben so ist die Unbegreiflichkeit des Ursprungs des Bösen der Grund, warum es im Anfange dargestellt wird als im Geiste, aber noch nicht im Menschen, also in einem verführenden Geiste existirend [1]. Eine viel mehr ins Detail gehende Deutung der Erzählung vom Sündenfall, die am passendsten hier erwähnt wird, hatte *Kant* bereits im Jahre 1786 in seinem: Muthmaasslichen Anfang der Menschengeschichte gegeben [2], wo er die Unschuld als Einheit mit dem Instinct nimmt, und den Conflict zwischen Instinct und reflectirender Vernunft durch seine einzelnen Stadien verfolgt von dem Gelüsten nach einem vom Instinct verbotenen Genuss bis zu der Voraussicht, dass Beschwerlichkeiten und Mühseligkeiten zum Besten kommender Geschlechter dienen werden. Dieser Schritt ist Fortschritt für die Gattung, obgleich mit Uebeln für das Individuum, ja mit Lastern desselben begleitet, und also ein Fall. Der Gegensatz zwischen der Stimme der Natur und der Freiheit, der seitdem existirt, ist für die sittliche Vollendung das wesentlichste Mittel, obgleich er den Krieg, zunächst zwischen den Hirten und Ackerbauern, dann zwischen Völkern zur ersten Folge gehabt hat. — Kehren wir zu der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft zurück,

1) Relig. innerh. d. Gr. p. 203. 206. 2) WW. IV, p. 339—358.

so ist dem ersten Stück, ganz eben so wie auch den folgenden, eine allgemeine Anmerkung hinzugefügt, in welcher gezeigt wird, wie die Umkehr des Bösen zum Guten, da sie gefordert wird, thunlich seyn müsse, wie sie aber nur möglich sey durch eine Revolution in der Gesinnung, welche eine neue Geburt oder neue Schöpfung genannt werden könne. Diese totale Revolution der Denkungsart schliesst die Allmähligkeit in der Aenderung der Sinnesart nicht aus (vgl. über diesen Unterschied oben p. 124), und wenn daher gleich in der Erscheinung immer nur ein allmähliges Fortschreiten sich zeigen kann, so ist für den, der den intelligiblen Grund des Handelns kennt, die Unendlichkeit dieses Fortschreitens eine Einheit, und Er kann es als eine Revolution, und den Menschen als guten, ihm wohlgefälligen, ansehn [1]. Als ein Parergon, wie *Kant* es selbst nennt, weil es sich um Etwas handle, das die reine Vernunft zwar nicht als unmöglich darthun, eben so wenig aber construiren kann, wird hier die Frage aufgeworfen, ob es Gnadenwirkungen gebe, indem Gott dem Menschen zu jener Umkehr helfe. Dieser, theoretisch nicht zu widerlegende, aber auch nicht zu beweisende, Begriff soll von gar keinem praktischen Interesse seyn; dieses will nur, dass wir alles nur Mögliche zu unserer Besserung thun [2].

3. Das zweite Stück handelt von dem Kampf des guten Princips mit dem bösen um die Herrschaft über den Menschen. Es kommt hier der Begriff der Versöhnung zur Sprache. Da die Menschheit in ihrer moralischen Vollkommenheit der letzte Endzweck der Schöpfung ist (vgl. p. 217), so kann dieser Gott allein wohlgefällige Mensch mit Recht als von Ewigkeit her seyend, als das, durch welches (d. h. um dessent willen) Alles gemacht ist, als der Sohn Gottes u. s. w. bezeichnet werden. Diese

1) Relig. innerh. d. Gr. p. 210. 2) Ebend. p. 216.

Idee der vollkommnen Menschheit ist, da wir nicht ihre Urheber sind, zu uns herabgestiegen, hat sich herabgelassen, indem sie sich mit uns vereinigt. Diese Idee der Gott wohlgefälligen Menschheit können wir uns nun bloss denken unter der Idee eines Menschen, an den wir praktisch glauben, wenn wir ihm so ähnlich werden, dass wir gewiss seyn können, in gleichen Verhältnissen mit ihm, wie er zu leben. Nur der Glaube an die praktische Gültigkeit jener Idee hat moralischen Werth [1]. Wäre nun ein solcher wahrhaft göttlich gesinnter Mensch zu einer gewissen Zeit gleichsam vom Himmel auf die Erde gekommen als Beispiel des Gott wohlgefälligen Menschen, so könnte er dabei immer ein natürlicher Mensch seyn (obgleich man zugeben kann, dass der Vorstellung einer Geburt von einer jungfräulichen Mutter ein Vernunft-Instinct zu Grunde liegt), ja er müsste es seyn, um ein Beispiel geben zu können. Doch aber könnte er mit Wahrheit so von sich reden als ob das Ideal des Guten leibhaftig in ihm dargestellt würde, weil er nur von der Gesinnung spricht, die er sich zur Regel gesetzt. Eine solche Gesinnung wäre die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt [2]. Es fragt sich nun, ob und wie es denkbar sey, dass jene Gerechtigkeit des Gott wohlgefälligen Menschen die unsrige werde? Durch die Umkehr vom Bösen zum Guten entsteht Schmerz, und das Absterben des alten Menschen oder die Kreuzigung des Fleisches ist also Antretung eines Leidens, das der neue Mensch für den alten (also einen Andern) übernimmt, dem allein es als Strafe gebührt. Der (noch strafbare) Mensch ist also in seiner neuen Gesinnung vor Gott moralisch ein andrer, und die neue Gesinnung des Sohnes Gottes, welche er in sich aufgenommen hat, oder, wenn sie personificirt wird, dieser selbst, trägt für

---

1) Relig. innerh. d. Gr. p. 224—226. 2) Ebend. p. 229.

den, der an ihn (praktisch) glaubt, die Schuld. In dieser Personification wird also, was der neue Mensch, indem er dem alten abstirbt, im Leben fortwährend übernehmen muss, an dem Repräsentanten der Menschheit als ein für allemal erlittener Tod dargestellt [1]. Nur bei dieser Auffassung der Erlösungslehre ist sie von praktischer Wirksamkeit, denn man sieht, dass nur unter Voraussetzung der gänzlichen Herzensänderung sich für den mit Schuld belasteten Menschen Lossprechung denken lasse, und dass alle andern Expiationen nicht helfen, wo nicht das Ideal des Sohnes Gottes in die Gesinnung aufgenommen ist. Nur dann gilt es statt der That [2]. In dieser Aufnahme ächter sittlicher Grundsätze in die Gesinnung besteht das Heil; findet sie Statt, so ist auch die Ueberzeugung da, dass gegen das Gute die gefürchteten Mächte des Bösen nichts vermögen [3]. — Die allgemeine Anmerkung zum zweiten Stück betrachtet die Wunder, und zeigt, dass es unmoralisch wäre, wollte man sie zum Grunde des praktischen Glaubens machen, weiter aber, dass sich die Wunder theoretisch nicht erweisen (freilich auch nicht widerlegen) lassen, *in praxi* aber nicht statuirt werden dürfen.

4. Das dritte Stück betrachtet den Sieg des guten Princips über das böse und die Gründung eines Reichs Gottes auf Erden. Die Herrschaft des guten Princips, sofern Menschen dazu hinwirken können, ist nur durch Errichtung und Ausbreitung einer Gesellschaft nach Tugendgesetzen und zum Behuf derselben, d. h. eines ethischen gemeinen Wesens möglich [4]. In diesem kann nicht (wie in dem bürgerlichen Gemeinwesen) die zu einem Ganzen vereinigte Menge der Gesetzgeber seyn, sondern es bedarf eines Gesetzgebers, welcher Herzenskündiger ist,

1) Relig. innerh. d. Gr. p. 240.
2) Ebend. p. 242.
3) Ebend. p. 250.
4) Ebend. p. 263.

weil alle ethischen Pflichten zugleich als seine Gebote gedacht werden sollen. Die Begriffe: ethisches Gemeinwesen und: Volk Gottes fallen also zusammen [1]. Diese Idee ist nicht anders auszuführen als in der Form einer Kirche, von der nach den vier Kategorien Einheit, Lauterkeit, Freiheit und Unveränderlichkeit prädicirt wird [2]. Als eine Schwäche der Natur wird es bezeichnet, dass, obgleich der reine Vernunftglaube die wahre Basis der allgemeinen Kirche bilde, doch auf ihn allein keine Kirche gegründet werden könne. Vielmehr tritt an die Stelle der reinen moralischen Religion unvermeidlich die Vorstellung einer gottesdienstlichen, d. h. in der man meint Gott einen Dienst zu erweisen, indem gewisse statutarische Gebote erfüllt werden, dergleichen sind nur empirisch zu erkennen und bilden darum den Inhalt des historischen Glaubens [3]. Dieser, oder der Kirchenglaube, geht natürlicher (nicht moralischer) Weise dem reinen Vernunftglauben voraus. Solche statutarische Bestimmungen erhalten sich bleibend nur, wo sie in einer h. Schrift niedergelegt sind, hinsichtlich der es ein Glück ist, wenn sie zugleich die reinsten moralischen Lehren enthält [4]. Nur in dem Statutarischen gibt es Unterschiede und daher gibt es nur verschiedne Glaubensweisen, aber nur eine Religion. Da der Kirchenglaube eigentlich nur Vehikel des reinen Religionsglaubens ist, so hat er normaler Weise diesen letztern zu seinem Ausleger [5]. Eine moralische Auslegung der Schrift steht eben deshalb höher als die blosse Schriftgelehrsamkeit, welche einen nur doctrinalen Character hat. Je mehr sie allein gelten wird, um so leichter wird der Kirchenglaube zu einem Glauben an die Schrift-

1) Relig. innerh. d. Gr. p. 269.
2) Ebend. p. 272.
3) Ebend. p. 274—276.
4) Ebend. p. 278.
5) Ebend. p. 281.

gelehrten und ihre Einsicht [1]. Eben so ist das eigentliche Ziel alles Kirchenglaubens, dem eigentlichen reinen Vernunftglauben Platz zu machen, so dass das Leitband zerreisst, wo es zur Fessel wird, was sich Alles nicht sowohl durch eine plötzliche Revolution als vielmehr allmählig realisiren soll, worin eben die Realisation des Reichs Gottes besteht [2]. Darum ist die ganze Geschichte der Kirche nur eine Geschichte des Kampfes zwischen gottesdienstlichem und moralischem Religionsglauben. Der gegenwärtige Zustand, in welchem alle Gebildeten sich des Urtheils bescheiden, ob die Schrift wirklich göttliche Offenbarung ist, dabei aber auch nicht diesen Glauben für nothwendig halten, ferner als das Wesentliche in der Religion den moralischen Lebenswandel ansehn, muss als die beste bisherige Zeit angesehn werden. Das Ziel der Entwicklung, wo Gott Alles in Allem seyn soll, ist, dass der Geschichtsglaube selbst aufhören und dem reinen Vernunftglauben Platz machen wird [3]. — Die allgemeine Anmerkung zu diesem Stücke betrifft die Geheimnisse, und beschäftigt sich namentlich mit der Trinität, welche so gedeutet wird, dass „Gott in einer dreifachen specifisch verschiednen moralischen Qualität gedient seyn will", für welche die Benennung der verschiednen (moralischen) Persönlichkeiten kein ungeschickter Ausdruck ist, welches Glaubenssymbol zugleich die ganze reine moralische Religion ausdrückt. Ohne die Unterscheidung der Heiligkeit, Güte und Gerechtigkeit läuft man Gefahr, die Gottheit wie ein menschliches Oberhaupt zu denken, da im bürgerlichen Verein diese drei verschiednen Momente (Gewalten) an verschiedne Subjecte vertheilt erscheinen [4]. Immer aber muss man dieses festhalten, dass die Mysterien, die sich die Vernunft kann

1) Relig. innerh. d. Gr. p. 287.
2) Ebend. p. 296.
3) Ebend. p. 311. 312.
4) Ebend. p. 318. 319.

gefallen lassen, nur zu praktischem Behuf zulässig sind, nicht aber zur Erweiterung der theoretischen Einsicht dienen sollen. Geheimniss in diesem Sinne ist jenes Dogma, in welchem man drei Geheimnisse unterscheiden kann: das der Berufung, Genugthuung und Erwählung [1], welche alle praktisch annehmbare Ideen enthalten, sobald man aber darin theoretische Belehrung sieht, zu Widersprüchen und Schwärmerei führen.

5. Das vierte Stück, welches vom Dienst und Afterdienst unter der Herrschaft des guten Princips oder von Religion und Pfaffenthum handelt, knüpft daran an, dass das Kommen des Reichs Gottes darin bestanden hatte, dass der Geschichtsglaube immer mehr dem Vernunftglauben Platz mache. In dem Befördern dieses Zwecks besteht der wahre Gottesdienst, in dem Festhalten des Kirchenglaubens gegen den Vernunftglauben der Afterdienst der Kirche. Es wird nun die Anwendung auf die christliche Religion gemacht, und gezeigt, wie diese ihrem wesentlichen Inhalte nach die Lehren der natürlichen Religion oder des reinen Vernunftglaubens enthalte [2]. Zugleich aber enthält sie Historisches, Statutarisches. Würde Dieses, dessen Erkenntniss auf gelehrtem Studium beruht, als eben so wichtig angesehn wie Jenes, so käme dadurch der Ungelehrte in eine Abhängigkeit vom Gelehrten, und es wäre bei ihm von einem freien Glauben nicht die Rede [3]. Dies wäre Afterdienst, denn es ist ein Religionswahn, den statutarischen Glauben für wesentlich zum Dienste Gottes oder gar zur obersten Bedingung des göttlichen Wohlgefallens zu machen [4], anstatt dass man anerkennt, dass er nur zur Religion des guten Lebenswandels als zum eigentlichen Ziel hinleiten soll [5]. Mit diesem Afterdienst

1) Relig. innerh. d. Gr. p. 321.
2) Ebend. p. 337—344.
3) Ebend. p. 348.
4) Ebend. p. 350.
5) Ebend. p. 359.

muss Pfaffenthum Hand in Hand gehn, denn weil ausser dem Klerus Alle Laien sind, so beherrscht zuletzt die Kirche den Staat, der, wenn ihm gleich zuerst vorgespiegelt wird, dies gebe ein unbedingt gehorsames Volk, endlich die Erfahrung machen wird, dass dieser Afterdienst Alle zum Scheindienst, auch in bürgerlichen Pflichten, abwizzigt [1]. Wenn der Afterdienst so auf der falschen Unterordnung des reinen Vernunftglaubens unter den statutarischen beruht, so muss die Weise: im Religionsunterricht die Tugendlehre auf die Gottseligkeitslehre zu gründen, getadelt werden. Vielmehr soll jene die Basis bilden, und durch sie der moralische Muth geweckt werden, der durch die darauf folgende Versöhnungslehre gestärkt wird, welche das, was nicht zu ändern ist, als abgethan darstellt, und den Pfad zum neuen Lebenswandel eröffnet. — Die allgemeine Anmerkung betrachtet den Gegensatz von dem, was der Mensch selbst thun kann (Natur) und dem, wozu übernatürliche Beihülfe nöthig ist (Gnade); da die letztere nicht in des Menschen Macht stehn soll, so ist der Begriff eines Gnadenmittels eigentlich ein Widerspruch [3]. Der Glaube an ihre Wirksamkeit ist Wahnglaube. Im Einzelnen wird nun von dem Beten, das ein lautes Wünschen ist, und welches darum mit dem für sich laut Sprechen verglichen wird, dessen Jeder sich schäme, gesagt, dass es höchstens zur innern Selbstbelebung diene, übrigens auf einer illusorischen Personification beruhe [4]. Weiter wird das Kirchengehn und die Sacramente betrachtet, und von allen gezeigt, dass sie passende Belebungsmittel des Gefühls der moralischen Gemeinschaft seyn können, nur aber durch erkünstelte Selbsttäuschungen als Mittel erscheinen können, Gnadenwirkungen zu erlangen [5]. Das

1) Relig. innerh. d. Gr. p. 365.
2) Ebend. p. 369.
3) Ebend. p. 378.
4) Ebend. p. 381.
5) Ebend. p. 387.

Resultat ist, dass es nicht der rechte Weg ist von der Begnadigung zur Tugend (wie die Trägheit will), sondern vielmehr von der Tugend zur Begnadigung fortzuschreiten [1].

II.

Ausbreitung der *Kantischen* Lehre und Reaction dagegen.

§. 12.

Die ersten Angriffe gegen die *Kantische* Philosophie bestreiten nur den speculativen Theil derselben oder von dem praktischen die Grundlagen. Sie gehen von den Standpunkten aus, die bis dahin Autorität gewesen waren. Indem die verschiedensten, ja entgegengesetzten, Ansichten sich zur Verfolgung der neuen Lehre vereinigen, zeigt dies, eben so sehr wie die Vertheidigungen, dass die wesentlichsten Standpunkte des 18. Jahrhunderts von der Kritik ganz gleichmässig gewürdigt sind, die sich freilich gerade durch diese ihre vornehme Stellung sie alle zu Feinden machen muss.

1. Bei der Ausbreitung der *Kantischen* Lehre wiederholt sich das Gesetz, dem jede philosophische Schule eben so unterliegt, wie jede religiöse Gemeinschaft. So lange sie von allen Seiten Widerstand findet, so lange halten die Bekenner fest aneinander, dies und dass unter diesen sich die noch nicht finden, die nur dorthin gehn, *où la foule se presse*, dies gibt der Schule ein so grosses

---

1) Relig. innerh. d. Gr. p. 389.

geistiges Uebergewicht. Ist sie nun gar so glücklich, dass andre als wissenschaftliche Mittel zu ihrer Unterdrückung angewandt werden, so wird sie eben weil sie *ecclesia pressa* ist, zur *ecclesia triumphans*. Sobald aber der Widerstand schwächer wird, sobald das System nach aussen hin sich mehr ausbreitet, indem sich Einzelne die speciellere Durchführung, Andre die Rechtfertigung und also Begründung desselben, zur Aufgabe machen, sobald ein Anhänger desselben zu heissen Mode wird, so verliert es an intensiver Stärke, was es an Extension gewonnen hat. Auf der einen Seite regt sich gerade bei den Bedeutendern ein unbehagliches Gefühl, wenn sie sich von dem *imitatorum pecus* als seines Gleichen betrachtet sehen, auf der andern Seite zeigt sich gerade bei dem weitern Ausführen und Begründen des Systems, dass die Auffassung desselben nicht so uniform ist, wie sie anfänglich schien. Es entstehn Zwistigkeiten, indem Jeder seine Ansicht als die wahre des Meisters ansieht; bald drängt sich Beiden die Ueberzeugung auf, dass der Meister weder für den Einen, noch den Andern entschieden ausgesprochen hat; die Auskunft, die in solchen Fällen immer ergriffen wird, dass, da der Buchstabe des Systems keine Auskunft gibt, man sich an den Geist desselben halten solle, diese hält für eine Zeit lang vor, endlich aber drängt sich den Einsichtigen die Ueberzeugung auf, dass sie, wenn auch auf den Schultern des Meisters stehend, doch über ihn hinausgegangen sind. Diese Ueberzeugung wird ausgesprochen und — das neue System ist da, bei dem, wenn es bedeutend genug ist, um eine Zeit lang die herrschende Schule zu werden, das gleiche Schicksal sich wiederholen wird. Alle diese Phasen hat *Kant's* Philosophie noch während seines Lebens erfahren. Das Unbehagen, welches ihm eine jede Modification seines Systems verursachte, liess er höchstens in Privatbriefen aus. Als er öffentlich aufgefordert wurde

zu erklären, wer denn eigentlich den wahren Sinn seines Systems getroffen, konnte er ausser seinen eignen Schriften nur noch auf Einen sich berufen[1] (*Schulze*), der freilich nur, was *Kant* gesagt hatte, erläutert, und die weitern Consequenzen eben so wenig ahndet als er die tiefere Begründung sucht. Bei dieser Gelegenheit protestirt *Kant* entschieden gegen die so beliebte Trennung von Buchstaben und Geist, und verlangt, man solle bei der Beurtheilung der Kritik sich an jenen halten. (Man hat dies, so wie seine bekannte Erklärung gegen *Fichte*[2] als ein Zeichen von Altersschwäche bezeichnet. Mit Unrecht. Nur wer so sich in sein System vertieft hat, dass er wie *Kant* nach dem Erscheinen seiner Krit. d. rein. Vernunft sagen kann, er verstehe gar nicht, was seine Gegner von ihm wollten, kann ein Epoche machendes System aufstellen. Dies ist die Beschränktheit, ohne die nichts Grosses geleistet wird.) Versteht man daher unter *Kantischer* Philosophie die Gestalt des Kriticismus, welche derselbe bei *Kant* selbst und den von ihm anerkannten Schülern hat, so ist die Geschichte desselben in einen ziemlich kurzen Zeitraum zusammengedrängt. Sie beginnt eigentlich erst nach dem Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft. Denn obgleich seine Dissertation *de mundi sensibilis forma* die Grundzüge zu dem schon enthält, was sein Hauptwerk weiter entwickelt, so ward sie doch wenig beachtet. Ein einziger Mann macht hier eine rühmliche Ausnahme, dem als ihrem Vertheidiger sie freilich bekannt seyn musste: *Marcus Herz* setzte in einer eignen Schrift[3] die in jener Dissertation enthaltenen Lehren, namentlich über Zeit und

---

1) An *J. A. Schlettwein.* Allg. Lit. Zeit. Intell. Bl. 1797. Nr. 74. *Kant's* Werke. X, p. 586.

2) Allg. Lit. Zeit. 1799. Intell. Bl. Nr. 109. WW. X, p. 565.

3) Betrachtungen aus der speculativen Weltweisheit. Kgsb. 1771. 8.

Raum weiter auseinander. Dabei blieb es aber; diese Schrift, von der *Kant* in einem Briefe [1] an den Vf. sagt, dass sie seine Erwartung übertroffen habe, ward in der Breslauer und Göttinger Zeitung zwar angezeigt, aber die eigentliche Bedeutung der darin ausgesprochenen Ansichten haben beide Recensenten eben so wenig geahndet, wie *Mendelssohn* bei dem Lesen von *Kant's* Dissertation, gegen welche er brieflich Einwendungen machte [2]. Die Kritik der reinen Vernunft erschien, und damit die Aufgabe für die, welche in der Philosophie das grosse Wort führten, sich über dies Werk auszusprechen. Zweierlei Richtungen existirten damals in Deutschland als historisch berechtigte. Es war die, nur von einer kleinen Zahl repräsentirte, der streng schulmässigen *Wolffianer*, und zweitens die eklektischen Popularphilosophen oder die Väter der Aufklärung. Die Namen *Mendelssohn*, *Garve*, *Sulzer*, *Feder*, *Meiners*, *Platner* u. A. sind hier die bedeutendsten. Obgleich bei Vielen derselben der Dogmatismus der *Wolffischen* Schule die eigentliche Basis bildete, so war doch ihre Bestimmung nur gewesen, durch das Ausrotten von Vorurtheilen zur Aufklärung und Bildung beizutragen, und daher wurde, was für die strengen Systematiker ein Fehler wäre, hier zur Pflicht und zum Vorzug: in der Furcht vor aller pedantischen Einseitigkeit hatte die deutsche Aufklärung allmählig Elemente aufgenommen, die ganz verschiednem Boden entwachsen waren. *Locke* und *Hume* waren eben so ihre Lehrer geworden, wie *Leibnitz*, *Wolff*, *Rousseau*. Ja, dass das Wesentliche eben nur ist, in geschmackvoller Weise durch geistreiches Räsonnement sich als gebildet zu erweisen und zu bilden, dies zeigt sich darin, dass bei ganz verschiedner Basis der durch *Wolffische* Philosophie

---

1) *Kant's* Werke (ed. *Rosenkr.*) XI, p. 28.

2) *Kant's* Briefe ed. *Schubert*, in WW. ed. *Rosenkr.* XI, p. 18 ff.

gebildete *Mendelssohn* mit dem zum Empirismus neigenden *Feder* sich so gut versteht, dass sie meinen ganz eines Sinnes zu seyn. Darum zeigt die Popularphilosophie in allen ihren Repräsentanten (die eben deshalb sich selbst gern Eklektiker nannten, wie *Reinhold* dies etwas spöttisch ihnen oft vorgehalten hat) einen gewissen Synkretismus, der einen skeptischen Beischmack hat; nur dass bei dem Einen ein, bei dem Andern ein andres Element vorwog. Diese Richtung nun führte in Deutschland entschieden das grosse Wort. In ihren Händen waren die bedeutendsten gelehrten Zeitungen. Vor allen die gefürchtete Allg. deutsche Bibliothek, aber auch die Berliner Monatsschrift, die Göttinger gelehrten Nachrichten u. A. Als fleissiger Mitarbeiter an der zweiten hatte *Kant* (in mancher Beziehung mit Recht) als Einer der Ihren gegolten. Nun aber erschien die Kritik der reinen Vernunft, die zu systematisch, zu sehr über dem gesunden Menschenverstande erhaben war, als dass dies nicht eine Rüge verdient hätte. Die Göttinger Gelehrten Anzeigen brachten, nachdem die Gothaer gelehrte Zeitung schon eine (von *Ewald*) gegeben hatte, eine Recension von *Garve*. Dieser hatte sich zu einem Badeaufenthalt von *Feder* eine Arbeit ausgebeten, und erhielt (zu seinem Unglück) — die Kritik der reinen Vernunft, um sie zu recensiren. In der vornehmen Sicherheit, die überhaupt jenem Standpunkt eigen war, nicht ahndend, dass es hier sich um ganz Neues handle, schrieb *Garve* eine Recension, in welcher er *Kant* ganz zu *Berkeley* stellte, und von dieser einmal gefassten Ansicht aus den Idealisten *Kant* Dinge sagen liess, die er nach seiner (*Garve's*) Ansicht sagen musste. Dass übrigens *Garve'n* die Kritik idealistisch erscheinen musste, war bei dem durch die englischen Moralisten gebildeten Manne sehr begreiflich. Seine Recension war aber zu lang, der Redacteur machte von

seinem Rechte Gebrauch und beschnitt sie so, dass später *Garve* seine Arbeit selbst nicht zu erkennen behauptete. So verstümmelt erschien die Recension[1]. Als nun *Kant* in seinen Prolegomenen die *Garve'sche* Recension als ein Beispiel angeführt und durchgehechelt hatte, wie die Beurtheilungen der Untersuchung vorauszugehn pflegen, ward man aufmerksam. Die Allg. deutsche Bibliothek, welche das Werk ganz übergangen hatte, gab als einen Nachtrag eine lange *Mdw* unterzeichnete Anzeige, welche, wie spätere Aufsätze derselben sagen, von einem „Kenner" abgefasst seyn soll, und nichts Andres ist als die *Garve-sche* Recension in ihrer ursprünglichen Gestalt, vielleicht mit einigen Zusätzen bereichert. Sie verräth im Ganzen eine gewisse Verlegenheit des Recensenten hinsichtlich der Stellung, welche er *Kant* anweisen soll. Mehr aber als die Prolegomenen, in welchen *Kant* die Resultate der Kritik der reinen Vernunft auf andrem, leichter zu durchschauenden Wege, hervortreten liess, trug zur ersten Verbreitung der *Kantischen* Lehre *Johann Schulze* (geb. 1739, st. 1805) bei, Hofprediger und seit 1787 ordentlicher Professor der Mathematik in Königsberg, welcher nicht nur in seinem ersten Werk, welches schon in seinem Titel dies verspricht, sondern auch seiner später verfassten Schrift[2], wie *Kant* dies öffentlich ausgesprochen hat, den Standpunkt des *Kantianismus* am reinsten repräsentirt. Man hat das nicht zu leugnende Factum, dass *Schulze's* Erläuterungen (eben so wie bald darauf *Reinhold's* Briefe) der *Kantischen* Philosophie so viel Anhang verschafft habe, dem zugeschrieben, dass Beide die Lehre *Kant's* verflacht

1) Götting. gel. Anz. Zugabe 3tes Stck. 19. Jan. 1782.

2) *Joh. Schulze*, Erläuterungen über des Herrn Prof. *Kant* Critik der reinen Vernunft. Königsb. 1784.

Dess. Prüfung der *Kantischen* Kritik der reinen Vernunft. 2 Bände. Königsb. 1789—92.

oder verfälscht hätten. Dies ist nicht der Fall, denn der Versuch einer deutlichen Anzeige des Inhalts der Kritik der reinen Vernunft, welcher den grössern Theil des Werkes einnimmt, ist eine streng wissenschaftliche, für ihre Zeit meisterhafte, für unsre noch sehr brauchbare, Reproduction derselben. Sondern wodurch dieses Werk dem System so viele, zum Theil oberflächliche, Anhänger zuführte, liegt darin, dass er darauf hinweist, dass die Resultate eines Systems, welches die Beweise fürs Daseyn Gottes und die Unsterblichkeit der Seele nicht gelten lässt, durchaus der Religion und Sittlichkeit nicht gefährlich sind. Wie heute aber, so war auch damals die Zahl derer klein, welche sich in ein System vertiefen mochten, ohne vorher zu wissen, wohin es führt. Die Versicherung von einem gründlichen Kenner dieser Lehre, dass für Moralität und Religiosität nichts zu fürchten sey, lockte jetzt Viele heran, die bis dahin sich gescheut hatten. Es kann aber nicht geleugnet werden, dass dadurch mit der Grund gelegt war zu einem Verschmelzen *Kantischer* Lehren mit ganz andern, ja sogar damit streitenden Dogmen, deren Vereinbarkeit mit dem Kriticismus durch *Schulze* garantirt schien, obgleich *Schulze* selbst an diese Dogmen nicht gedacht hatte. Mit dem Jahre 1785 beginnt für die *Kantische* Philosophie eine neue Aera, indem die damals gegründete Allgemeine Literaturzeitung, in ihren ersten *lustris* offenbar eine der gediegensten Zeitschriften, die nicht nur damals, sondern jemals existirt haben, was die philosophischen Artikel betraf, ein Organ des *Kantianismus* wurde. Nicht nur, dass die erste philosophische Recension von *Kant* selbst ist (über *Herder's* Ideen), sondern ihr Redacteur *C. G. Schütz* hat in mehrern kleinen Abhandlungen [1]

1) *C. G. Schütz*, *Kantianae de spatio doctrinae brevis explanatio. Jenae* 1788.

gezeigt, dass er neben seinem Hauptfach sich mit der *Kantischen* Philosophie sehr gründlich bekannt gemacht hatte. Dasselbe beweisen seine Recensionen [1]. Gleiches gilt von dem nachmaligen zweiten Redacteur *Hufeland*, welcher nicht nur in seinem grössern Werke gezeigt hat, dass er *Kant's* naturrechtliche Gedanken theile, sondern in Recensionen [2] (z. B. über *Fichte's* Kritik aller Offenbarung, die er, wie alle *Kantianer*, *Kant* zuschrieb) sein Interesse für andre Theile des Systems bewiesen hat. Dieser Umstand trug mit dazu bei, dass neben Königsberg Jena die erste Universität war, in welcher der *Kantianismus* würdig repräsentirt ward. So ist nicht zu leugnen, dass *Carl Christ. Ehrh. Schmid* (1761—1812, zuerst in Jena, dann in Giessen, endlich wieder in Jena), namentlich ehe er nach Giessen ging, sich in seinen zahlreichen Schriften [3] als einer der bedeutendsten unter den reinen *Kantianern* erwiesen hat. Ganz besonders aber ward Jena der Hauptort des *Kantianismus*, seit, in Folge seiner im deutschen Mercur

---

C. G. Schütz, *Kantianae de temporis notione sententiae brevis expositio. Jenae* 1788.

Dess. De vero sentiendi intellegendique facultatis discrimine Leibnitianae philosophiae cum Kantiana comparatio. Jenae 1789.

1) z. B. A. L. Z. 1785. Juli, über *Joh. Schulze's* Erläuterungen.

2) *G. Hufeland*, Lehrsätze des Naturrechts. Jena 1790. 2te Aufl. 1795. Allg. Lit. Zeit. 1792. Juli.

3) *C. Chr. Ehrh. Schmid*, Kritik der reinen Vernunft im Grundriss, nebst einem Wörterbuch zum leichtern Gebrauch der *Kantischen* Schriften. 1786. (Das Wörterbuch ist bei der zweiten Auflage davon getrennt und besonders erschienen.)

Dess. Versuch einer Moralphilosophie. 1790. 2te Aufl. 1792.

Dess. Empirische Psychologie. 1791.

Dess. Grundriss der Moralphilosophie. 1793. 2te Aufl. 1800.

Dess. Psychologisches Magazin. (Seit 1793.)

Dess. Grundriss des Naturrechts. Für Vorlesungen. 1795.

Dess. und *F. W. Dan. Snell*, Philosophisches Journal. (Seit 1796.)

Dess. Philosophische Dogmatik. 1796.

Dess. Grundriss der Metaphysik. 1799.

veröffentlichten Briefe über die *Kantische* Philosophie (s. weiterhin §. 15.) *Karl Leonhard Reinhold* als Professor nach Jena gerufen war, und als glücklicher Docent und fleissiger Mitarbeiter an der Allg. Lit. Zeit. zu wirken angefangen hatte. Kaum war aber durch diese Zeitschrift den *Kantianern* ein Sammelpunkt gegeben, als sie auch Gelegenheit vollauf erhielten, sich in derselben gegen wissenschaftliche und andre Angriffe zu wehren. Den Anfang machte mit jenen schon im Jahre 1784 *Dietr. Tiedemann*, Prof. in Marburg, der erst in einer Zeitschrift den Unterschied der synthetischen und analytischen Urtheile angriff, und dann seinen zur Skepsis neigenden Eklekticismus in mehrern Schriften [1] gegen *Kant* wandte, welcher theils in der Allg. Lit. Zeit., theils in eignen Schriften (von *Dietz*) in Schutz genommen ward. Ihm erscheint *Kant* als zu dogmatisch. Eben weil er ein Gegner derselben war, ist es doppelt anzuerkennen, dass, als im Jahre 1786 ein Landgräfliches Rescript den Vortrag der *Kantischen* Philosophie untersagen sollte, gerade er schon im folgenden Jahre die Zurücknahme des Verbots bewirkte. Es folgte 1785 *Mendelssohn*, der in seinen Morgenstunden (s. Bd. II, Abth. 2, p. 418) den ontologischen Beweis für das Daseyn Gottes gegen den „Alles Zermalmenden“ in Schutz zu nehmen versuchte, und dadurch *L. H. Jakob* in Halle zu seiner ersten Schrift veranlasste, welcher *Kant*, der selbst zuerst hatte antworten wollen, einige Bemerkungen hinzufügte, und der dann später mehrere, besonders

1) *Dietr. Tiedemann*, über die Natur der Metaphysik; in den Hessischen Beiträgen zur Gelehrsamkeit. 1stes u. 2tes Stck.

Dess. Theätet oder über das menschliche Wissen, ein Beitrag zur Vernunftkritik. Frankf. a. M. 1794.

Dess. Idealistische Briefe. Marburg 1798.

Gegen beide Werke schrieb *J. Chr. F. Dietz* seinen Antitheätet 1798, und seine Beantwortung der idealist. Briefe, Gotha 1801.

die praktische Philosophie betreffende, Schriften gefolgt sind[1]. Die Recension von *Mendelssohn's* Morgenstunden in der Allg. Lit. Zeit. 1786. Jan. hat einen Schluss von *Kant* selbst. Auch der *Mendelssohn* in so vieler Beziehung nahe stehende (jüngere) *Reimarus*[2] brachte Bedenklichkeiten gegen *Kant* vor, besonders weil Schranken der Vernunft und zugleich ein Gebot weiter zu forschen in der Vernunft nicht angenommen werden könnten. *Mendelssohn* und *Reimarus* übrigens tadeln an *Kant* besonders, dass er Skeptiker sey, und allerdings mussten solchen Dogmatikern, wie Beide waren, seine kritischen Untersuchungen skeptisch erscheinen, sie wittern in ihm zu viel *Hume*. — Die bisherigen Angriffe hatten nur das allgemeine Resultat betroffen. Mehr gegen die Grundlagen der Ansicht waren die Angriffe gerichtet, welche von akademischen Lehrern gegen die *Kantische* Philosophie laut wurden. Göttingen besass an *Christoph Meiners* (gest. 1810) und *Johann Georg Feder* (1740—1821), zwei eklektische Popularphilosophen, deren ersterer durch seine historischen Arbeiten, der Zweite durch seine Lehrbücher, die fast auf allen Universitäten gebraucht wurden, Autoritäten waren.

---

1) *L. H. Jakob*, Prüfung der *Mendelssohn'schen* Morgenstunden. Leipzig 1786.

Dess. Grundriss der allgemeinen Logik und krit. Anfangsgründe zu einer allgem. Metaphysik. 1788. 2 Bde.

Dess. Abhandlung über die Freiheit, in *Kiesewetter's*: Ueber den ersten Grundsatz der Moralphilosophie. Halle 1788.

Dess. Ueber das moralische Gefühl. Halle 1788.

Dess. Beweis für die Unsterblichkeit der Seele. Züllichau 1790.

Dess. Ueber den moralischen Beweis fürs Daseyn Gottes. Liebau 1791.

Dess. *David Hume* über die menschl. Natur (Uebersetzung, mit kritischen Versuchen begleitet). 1790—92.

Dess. Philosophische Sittenlehre. Halle 1794.

2) *Joh. Alb. Reimarus*, Ueber die Gründe der menschl. Erkenntniss und der natürlichen Religion. Hamburg 1787.

Meiners erklärte sich [1] gegen *Kant* als gegen einen Sophisten und ward dafür von *Kraus* in der Allg. Lit. Zeit. derb gezüchtigt (1787. Apr.). *Feder* hatte durch vielfache Beschäftigung mit *Leibnitz* und *Locke* einen auf empirischer Basis ruhenden Eklekticismus sich gebildet, bei dem es sehr begreiflich war, dass der erste Eindruck, den ein Werk auf ihn machte, dieser war, dass er Aehnliches schon gedacht oder gesagt habe. So gibt er auch gegen *Kant* zu verstehn, dass er Vieles von dem, was die Kritik der reinen Vernunft behaupte, schon öffentlich ausgesprochen. Er äussert sich mit vornehmer Milde über den Idealismus; nur dürfe er nicht zu weit gehn. Um ihn in seine gehörigen Grenzen zurückzuweisen, versuchte er es [2] die Basis der transscendentalen Aesthetik und Analytik anzugreifen, indem er Raum und Causalität einer Revision unterwarf, hinsichtlich der ihm ein Recensent (Allg. Lit. Zeit. 1788. Jan.) gut nachweist, dass er oft viel mehr zugebe als *Kant* verlange. Eine besondre Widerlegung *Feder's* gab *F. L. G. Schaumann* (Ueber die transscendent. Aesthetik. Leipz. 1789.). *Feder* und *Meiners* vereinigten sich nachher zu einer Zeitschrift, die gegen die neue Lehre gerichtet war. Naiv ist darin *Feder's* Geständniss, dass er, wenn er *Kant* gelesen, ehe „der Trieb nach Bewunderung schon so gross und einseitig geworden", schwerlich gegen ihn geschrieben hätte. Was *Feder* selbst nicht gelang, wollte seinem heftigen und unermüdlichen Anhänger *Gottl. A. Tittel* [3] (Kirchenr. u. Prof. in Carlsruhe, st. 1816)

---

1) *Christ. Meiners,* Grundriss der Geschichte der Weltweisheit. Lemgo 1786.

Dess. Grundriss der Seelenlehre. Lemgo 1786.

2) *Joh. G. Feder,* Ueber Raum und Causalität zur Prüfung der *Kantischen* Philosophie. Göttingen 1787.

Dess. und *Meiners'* Philosophische Bibliothek. Seit 1788.

3) *Gottlob Aug. Tittel,* Ueber Hrn. *Kant's* Moralreform. Frankf. 1786.

eben so wenig gelingen, obgleich er in einer Reihe von Schriften erst *Feder*, endlich sogar *Locke*, zu Hülfe gegen den *Kantianismus* rief. Die Allg. Lit. Zeit. (1785. Juli. 1786. Jun. Oct. 1788. Aug. 1792. Jul.) verfährt mit ihm schon ziemlich unbarmherzig. In Leipzig war entschieden der bedeutendste Professor *Ernst Platner* (1744—1818). In seinem Eklekticismus war eben so viel *Leibnitzischer* Idealismus als Empirismus enthalten. Hiezu kam ein eudämonistisches Element seiner Moral. Alles dies musste ihn zu einem Gegner der *Kantischen* Philosophie machen. Dagegen aber macht ihn seine Urbanität und Vorsicht bedenklich. Er verspricht zwar in der Vorrede seines Hauptwerks[1] eine Kritik derselben, indess lässt er es bei zweifelnden Bemerkungen bewenden, und die Allg. Lit. Zeit. (1785. Sept.) begnügt sich mit einem Seitenblick auf die Metaphysiker, welche *Kant's* Kritik nicht gelesen haben. Die bisher genannten Männer lassen in ihren eklektischen Lehren mehr oder minder den Einfluss der *Leibnitz-Wolffischen* Lehren merken, durch welche ihr Empirismus gemildert ward; gleichzeitig aber mit ihnen hatten sich andre Versuche gezeigt, die, darin mit ihnen einverstanden, dass die Hauptaufgabe der Philosophie diese sey, durch Ausrottung von Vorurtheilen zur Erleuchtung und Aufklärung beizutragen, doch andern Lehren hierzu mehr Tauglichkeit zuschrieben, und darum Lehren aufstellten, die eine andre Farbe hatten. Hier muss *C. G. Selle*[2] ge-

---

Gottl. A. Tittel, *Kantische* Denkformen oder Kategorien. Frankfurt u. Leipzig 1788.

Dess. Erläuterungen zur theoret. und prakt. Philosophie nach *Feder's* Ordnung. 1785 ff.

Dess. *Locke* vom menschlichen Verstand, gegliedert und geordnet. Mannheim 1791.

1) *Ernst Platner*, Philosophische Aphorismen. Lpz. 1776—82 u. öft.

2) *C. G. Selle*, Versuch, dass es keine reine von der Erfahrung unabhängige Vernunftbegriffe gebe.

nannt werden, welcher schon im Jahre 1784 in der Berliner Monatsschrift den Unterschied zwischen empirischen und *a priori*stischen Erkenntnissen, so wie den zwischen analytischen und synthetischen Urtheilen geleugnet hatte, indem er alle Erkenntniss auf die Erfahrung gründet und alle Urtheile, sogar den Satz des Grundes, analytisch seyn lässt, dann aber in eignen Werken einen Empirismus lehrte, gegen welchen ausser einigen Recensenten der Allg. Lit. Zeit. besonders *C. C. E. Schmid* in der zweiten Auflage seiner Kritik der reinen Vernunft die *Kantische* Lehre vertheidigte. An *Selle* schliesst sich in vieler Beziehung *C. Siegm. Ouvrier* [1] an, der in einer Dissertation alle Vorstellungen und darum auch die Begriffe Raum und Zeit ableiten will, und darum alle Begriffe *a priori* leugnet. Mit Unrecht stellt diesen, auf *Locke's* Standpunkt sich stellenden, Mann eine strenge Recension in der Allg. Lit. Zeit. (1790. Jan.) mit einem Schreier zusammen, der nur in sofern hierher gehört, als er (wie dies häufig sich bei Hyperorthodoxie gezeigt hat) alle Erkenntniss, auch die mathematische, empirischen Ursprungs seyn lässt, sonst aber seine Polemik gegen *Kant* so einrichtet, dass er Zeter schreit gegen die antireligionäre und antichristliche Tendenz der *Kantischen* Philosophie und die Regierungen auffordert, dem Beispiel des Landgrafen von Hessen zu folgen. Er ist der Churpfalzbairische Geistliche Rath *Benedict Stattler* [2]. Dass

---

C. G. Selle, Grundsätze der reinen Philosophie. Berlin 1788.

Dess. De la réalité et de l'idéalité de nos connaissances. Berlin 1791.

1) *Car. Siegm. Ouvrier, Idealismi sic dicti transscendentalis examen accuratius. Lips.* 1789.

2) *Bened. Stattler,* Antikant. München 1788. 2 Bde. — Anhang zu Antikant. 1. Bd.

Dess. Antikant im Kurzen (gegen *Schulze*). Wien 1792.

Dess. Kurzer Entwurf der unausstehlichen Ungereimtheiten der *Kantischen* Philosophie, sammt dem Seichtdenken so mancher Hochschätzer derselben. Hell aufgedeckt für jeden gesunden Menschenverstand

dieser sich keiner freundlichen Aufnahme erfreuen konnte, versteht sich (Allg. Lit. Zeit. 1789. Jun.). Würdig steht diesem katholischen Zeloten ein protestantischer zur Seite, *G. Martin Ludwig* [1], Rector in Schlotheim, welcher *Kant* des bodenlosesten Skepticismus und des Egoismus, d. h. eines ganz subjectiven Idealismus beschuldigt. — Eine ganz eigenthümliche Färbung bekommt der Eklekticismus der Aufklärung bei *Adam Weishaupt*, welcher seit 1773 Professor des geistlichen Rechts in Ingolstadt nicht nur durch die Stiftung des Illuminatenordens, sondern auch in seinen Vorlesungen sich besonders die Aufgabe gestellt hatte, der *Stattler'schen* (Jesuiten-) Philosophie entgegenzutreten. Er knüpfte seine Vorträge zuerst an die Compendien *Feder's* (mit dem er auch in Ordensverbindung stand). Nachdem er in Folge der Untersuchungen gegen Illuminatismus seine Professur verloren, hat er in mehrern Schriften [2], namentlich im Gegensatz gegen *Kant*, seine eigenthümlichen Ansichten entwickelt. Diese sind in vieler Beziehung mit denen *Feder's* verwandt. Er will, dass Raum und Zeit von der Erfahrung gegebne verworrene Vorstellungen seyen, und sucht zu zeigen, dass *Kant's* Lehre zuerst zu einem völligen Subjectivismus führe, bei dem endlich sogar die eigne Exi-

und noch mehr für jede auch nur Anfänger im ordentlichen Denken. München 1792.

Bened. Stattler, Wahres Verhältniss der *Kantischen* Philosophie zur christl. Religion und Moral. 1794.

1) *G. Mart. Ludwig*, Prüfung ungeniessbarer Aufklärungen der Naturalisten, Materialisten, Idealisten und Pantheisten. Lpz. 1790.

2) *Adam Weishaupt*, Ueber Materialismus und Idealismus. Nürnberg 1787.

Dess. Ueber *Kantische* Anschauungen und Erscheinungen. Ebend. 1788.

Dess. Ueber die Gründe und Gewissheit der menschl. Erkenntniss. Zur Prüfung der *Kantischen* Krit. d. rein. Vern. Ebend. 1788.

Dess. Zweifel über die *Kant.* Begriffe von Raum u. Zeit. Ebend. 1788.

Dess. Ueber die Selbstkenntniss, ihre Hindernisse u. Vortheile. Regensburg 1794.

stenz in Zweifel gezogen werden müsse. Das gemeinsame Interesse an der Verbreitung des „Lichts" ist wohl der Grund, warum kaum ein Gegner der *Kantischen* Philosophie von der Allg. Lit. Zeit. (1787. Aug. 1788. Jul. und a. a. O.) so glimpflich behandelt worden ist als *Weiskaupt*. Ausführlich hat ihn *Schulze* in seiner Prüfung u. s. w. (s. oben p. 238. Anm. 1) zu widerlegen versucht. Zu den bisher genannten Schriften kommen dann noch die, welche von anonymen Verfassern geschrieben, die Basis der *Kantischen* Philosophie und ihren ganzen Standpunkt angreifen [1], und zwar mit den Waffen der Popularphilosophie, dem gesunden Menschenverstande. — Viel häufiger aber als gegen die Fundamente des Kriticismus erhoben sich Stimmen gegen die Resultate desselben, und gegen einzelne Behauptungen. Namentlich gegen die Kritik der Beweise fürs Daseyn Gottes, gegen *Kant's* Begründung der Moral und endlich gegen das von ihm behauptete Verhältniss zur Religion. Hier schien die *Kantische* Philosophie ein Gebiet zu berühren, in dem Jeder interessirt war und eben deswegen Alle sich für urtheilsfähig hielten. Es liegt darum in der Natur der Sache, dass die Broschürenschreiber und gelehrten Zeitschriften hier mehr hervortraten als dort, wo es sich um Beurtheilung der Principien des Systems handelt. Unter den Zeitschriften machte sich nun besonders laut die Allg. Deutsche Bi-

1) Philosophische Unterhaltungen. Leipzig 1786.
Versuch über Gott, die Welt und die menschliche Seele, durch die gegenwärtigen Streitigkeiten veranlasst. Berlin u. Stettin 1788. (Vf. ist *Corrodi*.) Dagegen Allg. Lit. Zeit. 1791. Juni.
Zu einigen neuen Theorien berühmter Philosophen. Frankf. 1787.
Nähere Notiz und Kritik der *Kantischen* Krit. d. rein. Vern. Lpz. 1788. (Aus den krit. Beitr. zur neusten Gesch. d. Gelehrs.)
Kritische Briefe an *I. Kant* über seine Krit. d. r. Vern. Götting. 1790.
Vertheidigung der Kritischen Briefe. Göttingen 1792.
Beobachtung der Quellen der Metaphysik von alten Zuschauern veranlasst durch *Kant's* Krit. d. rein. Vern. Meiningen 1791.
u. s. w.

bliothek. Eine Menge von Artikeln, mit *Sg* unterzeichnet, — dieselbe Chiffre findet sich auch in den „theologischen Annalen, Rinteln 1790“ unter einer Anzeige von *Kant's* Streitschrift gegen *Eberhard* — die theils *Kant's*, theils seiner Schüler Werke recensiren (Bd. 59. St. 2. über die Prolegomena, Bd. 66. St. 1. über *Schulze's* Erläuterungen, Bd. 75. St. 2. über *Schmid's* Krit. d. rein. Vern., besonders: Anhang zu Bd. 57—86. 4. Abth. p. 299 und a. a. O.) — sind zwar sehr höflich abgefasst, möchten aber doch gern, wenn auch nicht die Evidenz, so doch die Wahrscheinlichkeit der, von *Kant* bestrittenen, Beweise retten. Als nachher der Herausgeber der Bibliothek, *Nicolai*, selbst nicht nur die in seinem Verlage erscheinenden Streitschriften mit Vorreden begleitete [1], sondern auch nach seiner Art witzige Romane gegen die neuere Philosophie schrieb [2], und *Kant* ihn dafür strenge zurückgewiesen hatte [3], da brach ein offener Krieg zwischen ihm und den *Kantianern* aus, an dem die Allg. Lit. Zeit. endlich auch Theil nahm. Die Allg. Deutsche Biblioth. blieb bis an ihr Ende allen Gegnern *Kant's* für ihre Artikel offen. Eine andre Zeitschrift, die gleichfalls Artikel gegen die kritische Philosophie brachte, waren die vom Prof. *Cäsar* in Leipzig herausgegebnen Denkwürdigkeiten aus der philosophischen Welt, die ebenfalls der eklektischen Popularphilosophie huldigten, übrigens auch Aufsätze von *Kantianern* (z. B. *Jakob*) aufnahmen. Im Ganzen blieb die Allg. Lit. Zeit. ziemlich lange allein das Organ des *Kantianismus*; fast alle zu jener Zeit existirende Zeitschriften

1) Neun Gespräche zwischen *Chr. Wolff* und einem *Kantianer*. Acht Briefe über einige Widersprüche und Inconsequenzen in Hrn. Prof. *Kant's* neusten Schriften. Berlin u. Stettin 1799.

2) Geschichte eines dicken Mannes. 1794. Leben und Meinungen Sempronius Gundiberts. 1798.

3) *Kant*, über die Buchmacherei. WW. (*Hartenst.*) V, p. 477 ff.

standen auf ähnlichem Standpunkte wie die Allg. D. Bibl. und waren also eher gegen als für das neue System. Als später sich zur Lit. Zeit. *Jakob's* Annalen der Philosophie und des philosophischen Geistes (1795—97) und *Gräffe's* katechetisches Magazin gesellten, da war die Zeit der mit sich einigen *Kantischen* Schule eigentlich schon vorüber, und die Allg. Lit. Zeit. repräsentirte mehr *Reinhold's* Richtung als die ursprünglich *Kantische*. — Nicht nur Journalartikel griffen die praktischen Resultate der *Kantischen* Philosophie an, sondern bald existirte eine ziemlich vollständige Literatur solcher Angriffe. In Inauguraldissertationen [1], akademischen und Schul-Reden [2], pseudonymen Abhandlungen [3] ward das Recht der speculativen Vernunft, das Daseyn Gottes zu beweisen, vertheidigt. Von den verschiedensten Seiten wurden Stimmen laut, welche den Eudämonismus in Schutz nahmen [4] und dadurch theils genauere Erörterungen von Seiten der *Kantianer* hervorriefen [5], theils Versuche, den *Kantischen* Standpunkt mit dem eudämonistischen zu verschmelzen [6],

---

1) *Chr. Friedr. Pezold, de argumentis nonnullis quibus Deum esse philosophi probant observationes quaedam. Lips.* 1787.

2) *Joh. Chr. Lossius*, Etwas über *Kantische* Philosophie in Hinsicht des Beweises fürs Daseyn Gottes. Eine Vorlesung.

3) Glaubensbekenntniss eines deutschen Schulmeisters, die Gewissheit vom Daseyn Gottes betreffend. Gegen die *Kantische* Philosophie (in *König's* Freund der aufgeklärten Vernunft. Nürnberg 1787).

4) *L. G. Tilling*, Gedanken zur Prüfung von *Kant's* Grundlegung der Metaphysik der Sitten. Leipzig 1789.

Allg. Deutsche Biblioth. Sg. Recension von *Kant's* Grundl. Bd. 66. St. 2.

Neue Briefe über die *Kantische* Philosophie (Braunschweiger Journal. 1790. Aug. 1791. Juni. Novbr.).

Zwei Briefe über Hrn. *Kant's* Grundprincip der Moral, von *Hasenkamp* und *Muzel*. Frankf. a. O. (ohne Jahresz.).

5) Versuche über die Grundsätze der Metaphysik der Sitten des Hrn. Prof. *Kant* (im Deutschen Museum. 1787. Aug. 1788. Jun. Aug.).

6) *Augustin Schelle* (Benedictiner in Tegernsee), Ueber den Grund der Sittlichkeit. Salzburg 1791.

die dann ihrerseits wieder kritische Erwiderungen zur Folge hatten [1]. Endlich aber war die Verbindung zwischen Moral und Theologie, welche *Kant* für die einzig richtige ansah, den gewöhnlichen Vorstellungen des gesunden Menschenverstandes ganz entgegengesetzt. Eher liess sich dieser, sollte überhaupt von einer Verbindung die Rede seyn, eine theologische Moral gefallen, die doch durch *Crusius* bekannt war, als eine Moraltheologie, d. h. eine auf die Moral sich stützende Theologie. Bald erschienen daher Bedenken und Zweifel gegen diese Begründung. So die von *Flatt* [2], *Kleuker* [3], obgleich auch viele Schriften sich für dieselbe erklärten, und die Uebereinstimmung der *Kantischen* Ansicht mit der christlichen darzuthun suchten [4]. Jene Ankläger waren als Theologen bekannte Männer, so schlossen sich ihnen Viele an, besonders da unter der Zeit

---

Augustin Schelle, Ueber Hrn. *Kant's* Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. (Braunschw. Journ. 1789. St. 5. 6. — St. 12.).

1) *Chr. Wilh. Snell*, Erinnerungen gegen den Aufsatz über Herrn *Kant's* Grundlegung u. s. w. im Braunschweiger Journal. (Ebendas. 1789. Septbr. u. Decbr.)

Dess. Die Sittlichkeit in Verbindung mit der Glückseligkeit. Frankfurt a. M. 1790.

Gottl. Chr. Rapp, Ueber die Untauglichkeit des Princips der allgemeinen und eignen Glückseligkeit zum Grundgesetze der Sittlichkeit. Jena 1791.

Fr. H. Gebhard, Ueber die sittliche Güte aus uninteressirtem Wohlgefallen. Gotha 1792.

2) *J. F. Flatt*, Briefe über den moralischen Erkenntnissgrund der Religion überhaupt und besonders in Bezug auf die *Kantische* Philosophie. Tübingen 1788.

3) *J. F. Kleuker*, Neue Prüfung und Erklärung der vorzüglichen Beweise für die Wahrheit und den göttlichen Ursprung des Christenthums. 2ter Bd. Riga 1789.

4) *J. W. Schmidt*, Von der Uebereinstimmung des *Kantischen* Princips der Moral mit der Sittenlehre Jesu. Zwei Progr. Jena 1788. 89.

Dess. Ueber den Geist der Sittenlehre Jesu und seiner Apostel. Jena 1790.

Placidus Muth (Benedictiner u. Prof. in Erfurt), Ueber die wechselseitigen Verhältnisse der Theologie und Philosophie. Erfurt 1791.

das Studium der *Kantischen* Philosophie Mode geworden war, und die Gefahr um so grösser schien. Schon im Jahre 1790 klagt *Ewald*[1] darüber, dass die *Kantischen* Schriften auf den Damentoiletten sich fänden, und dass die Friseure in seiner Terminologie sprächen, während diese Lehre den heiligsten Bedürfnissen des Menschen nicht entspreche. So regnete es denn Streitschriften gegen die *Kantische* Moraltheologie, indem die Einen ihn anklagten, dass er den Glauben angreife[2], die andern, dass er die Schwärmerei einführe und der Aufklärung hinderlich sey[3]. Endlich zeigten ganz schale Witzeleien[4] *à la Nicolai*, wie sehr der sogenannte gesunde Menschenverstand genöthigt war, im *Kantianismus* eine bereits herrschende Ansicht anzuerkennen.

2. Bei weitem geringer an Zahl, aber viel bedeutender an Inhalt sind die Einwürfe, welche der neuen Lehre vom Standpunkt der *Leibnitz-Wolffischen* Schulmetaphysik gemacht wurden. Diese war, wie sie es schon bei *Wolff* selbst angefangen hatte, immer mehr zum Räson-

---

1) *J. L. Ewald*, Ueber die *Kantische* Philosophie mit Hinsicht auf die Bedürfnisse der Menschheit, in Briefen an *Emma*. Berlin 1790.
Dagegen: Ueber *Kantische* Philosophie, auch Briefe an *Emma*. Bremen 1791.

2) Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion, vorgetragen u. vertheidigt v. E(inem) n(ach) d(er) E(wigkeit) r(ingenden) W(ahrheitsforscher). Leipzig 1788.

3) *Ludolf Holst*, Ueber das Fundament der gesammten Philosophie des Herrn *Kant*. Halle 1791.
Dess. Ueber die Principien des Wissens. 1790.
Suitnak (Anagramm von *Kantius*), Brief an *Kant* und *Kausch's* Antwort (in den Apologien. Leipzig 1787. 1s Hft. u. 3s Hft.).
Ueberzeugender Beweis, dass die *Kantische* Philosophie der Orthodoxie nicht schädlich, sondern vielmehr nützlich sey, von Z...... Halle 1788.

4) z. B.: Kritik der schönen Vernunft von einem Neger. — Die spielende Universalkritik. — Studentenbalgerei über die *Kantische* Philosophie. Leipzig 1787. Und dergl.

nement des gesunden Menschenverstandes geworden, behielt dabei aber immer ein strenges Schulgewand, definirte streng, wo die synkretistischen Popularphilosophen meinten, Alles verstehe sich von selbst, suchte nach genauen Eintheilungen, wo jene mehr den blühenden Styl verlangten u. s. w. Es liegt in der Natur der Sache, dass hier ganz andre Vorwürfe laut werden als dort. Die synkretistische Popularphilosophie hatte in ihrer skeptischen Färbung keinen grossen Anstoss daran nehmen können, wenn *Kant* das Wissen so einschränkte, that sie es doch auch mit ihrer Wahrscheinlichkeitslehre; er war ihr nur zu herbe, d. h. zu consequent, der „Alles Zermalmende". Auch hatte sie sich so mit dem Empirismus befreundet, dass das Resultat, das Erkennen reiche nicht weiter als die Erfahrung, sie nicht sehr erschrecken konnte. Am Meisten nahm sie ihm übel, dass er die Glückseligkeit und die wohlwollenden Neigungen so herabgewürdigt hatte, dass er im Praktischen Purist war. Bei der strengen Schulmetaphysik wird sichs gerade umgekehrt verhalten. Dass er dem Erkennen Schranken anweist, macht ihn in ihren Augen zum Skeptiker, dass er es auf das Gebiet der Erfahrungen beschränkt, zum Empiristen, dass er alle Erfahrungen Erscheinungen seyn lässt zum subjectiven Idealisten, dem Alles Schein sey. Im Praktischen wieder hat jene Metaphysik gar nichts dagegen, wenn das Glückseligkeitsprincip verworfen wird, dass aber das Princip der Vollkommenheit dasselbe Schicksal hat, kann sie nicht vergeben. In dem eben Gesagten sind aber die Hauptpunkte angegeben, hinsichtlich der *Kant* von dem Schuldogmatismus angegriffen ward. Im protestantischen Deutschland existirte dieser eigentlich nur noch in Würtemberg, wo *Bilfinger's*, und in Halle, wo *Wolff's* und *Meier's* Einfluss noch fortwirkte. Dort sind die wichtigsten Repräsentanten der schon oben genannte *Flatt* in Tübingen und später *Schwab* in Stutt-

gart, hier *Eberhard* und *Maass*, Professoren in Halle. Auch in Wittenberg ward von *Reinhard* und *Jehnichen* ein popularisirter *Wolffianismus* gelehrt. *Flatt* hat seine Polemik eben sowohl gegen das theoretische Fundament als auch die praktischen Folgerungen gerichtet [1] und ist in der Allg. Lit. Zeit. von *Reinhold* recensirt worden (1789. Januar.). *Eberhard* (1738 — 1809) war der Bedeutendste unter ihnen und ward es noch mehr durch die Gründung einer eigens gegen die *Kantische* Philosophie gerichteten Zeitschrift [2], so dass *Kant* es für nothwendig hielt, zuerst *Reinhold* zu einer strengen Recension Materialien zu schicken, dann selbst gegen ihn zu schreiben. Das Thema, welches *Eberhard* durchführt, ist, dass *Kant* in Allem irre, wo er von *Leibnitz* abweiche, oder wie er es sonst auch ausdrückt: in seiner Polemik gegen den realen Dogmatismus dem *Hume'schen* Skepticismus verfalle. Zugleich aber konnte er sich nicht verhehlen, dass die *Leibnitzische* Lehre im *Kantianismus* mit enthalten sey. Daher seine Behauptung: was *Kant's* Kritik Wahres enthalte, sey *Leibnitzisch*, was nicht dieses sey, sey auch nicht wahr. Dies erklärt den Titel, den *Kant* und *Wrede* ihren Streitschriften gaben [3]. *Maass*, der später seine Ansichten modificirte und sich

---

1) *Joh. Friedr. Flatt*, Fragmentarische Beiträge zur Bestimmung und Deduction des Begriffs der Causalität. Leipzig 1788.

Dess. Fragmentarische Bemerkungen gegen den *Kantischen* und *Kiesewetter'schen* Grundriss der allgem. reinen Logik. Tübingen 1802.

2) *Joh. Aug. Eberhard*, Philosophisches Magazin. Halle, seit 1789 bis 1792.

Dess. Philosophisches Archiv. 1792 — 1795.

3) *Kant:* Ueber eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll. Königsberg 1790. WW. III, p. 317 ff.

E. G. F. Wrede, Antilogie des Realismus und Idealismus zur nähern Prüfung der ersten Grundsätze des *Kantischen* und *Leibnitzischen* Denksystems. 1791.

ganz auf logische und psychologische Arbeiten beschränkte [1], griff im *Eberhard'schen* Magazin mit vielem Scharfsinn die transscendentale Aesthetik, die Antinomien, die synthetischen Urtheile u. s. w. an. *Schwab* endlich gab gleichfalls im Magazin eine Kritik der *Reinhold'schen* Theorie, erörterte gegen die Allg. Lit. Zeit. den Begriff des geometrischen Beweises, suchte dann *Kant* zu beweisen, dass er sich widerspreche, ferner, dass die blosse Subjectivität der Kategorien nicht bewiesen sey u. s. w. Dann machte er sich durch eine Preisschrift bekannt. Die Berliner Akademie hatte — (zu ihrer Ehre sey es gesagt: von einem Franzosen verleitet) — im Jahre 1792 die Frage aufgeworfen: welche Progressen die Metaphysik seit *Leibnitz* und *Wolff* gemacht habe. Dass, wo noch diese Frage gestellt ward, *Schwab* gekrönt wurde, weil er darzuthun suchte, dass seit *Wolff* die Metaphysik unerschüttert fest stehe, aber auch gar keine Fortschritte gemacht habe, dies war sehr natürlich. Er versuchte endlich auch im praktischen Gebiete die *Leibnitz-Wolffische* Philosophie gegen *Kant's* Lehren zu halten [2]. Die *Kantianer* polemisirten, namentlich in der Allg. Lit. Zeit., tapfer gegen jenen Phalanx, indem sie immer wiederholten, jene verständen *Kant* nicht. Das Magazin replicirte eben so tapfer, weil jener Vorwurf durch die fortwährende Wiederholung gegen alle Gegner, mochte er auch richtig seyn, eine ab-

---

1) *Joh. Gebh. Ehrenr. Maass*; Briefe über die Antinomie der Vernunft. Halle 1788.

Dess. Grundriss der Logik. Halle 1798. (5te Aufl. Leipz. 1835.)

Dess. Versuch über die Einbildungskraft. — Versuch über die Leidenschaften. — Versuch über die Gefühle. — u. s. w.

2) Preisschriften über die Frage: welche Fortschritte hat die Metaphysik seit *Leibnitz's* und *Wolff's* Zeit in Deutschland gemacht? Herausgegeben von der Berliner Akademie 1796.

J. C. Schwab, Vergleichung des *Kantischen* Moralprincips mit dem *Leibnitz-Wolffischen*. Berlin 1800.

gebrauchte Waffe geworden war. Dieser Kampf setzte sich fort in dem Philosophischen Archiv, das *Eberhard* anstatt des Magazins vom Jahre 1792 an herausgab. Zu diesem lieferte *Schwab* die meisten Artikel, welche polemischer Art gegen die *Kantische* Philosophie, gegen *Kant* selbst (sogar in den naturhistorischen Theorien) *Schulze*, vor Allen gegen *Reinhold* sind.

3. Die bisher angegebnen Schriften waren der Art, dass darüber kein Zweifel Statt finden konnte, ob sie für *Kant* oder gegen ihn stritten. Es treten aber in der Literatur jener Zeit Erscheinungen hervor, wo die Entscheidung schwerer, ja unmöglich wird. Nämlich sie enthalten so viele Gedanken, welche dem Kriticismus angehören, dass man versucht wäre, sie zu den Vertheidigungsschriften desselben zu rechnen, wenn sie nicht andrerseits so Vieles, was dem *Kantischen* Standpunkt widerspricht, behaupteten, dass man sie den Gegnern desselben zuschreiben könnte. Das Mehr oder Minder entscheidet über die Berechtigung, Einen zu den Gegnern zu zählen, welche doch Manches angenommen haben, oder zu den *Kantianern*, welche ihre Selbstständigkeit in Abweichungen von dem Meister beurkunden. Fängt man von denen an, in welchen das Anti-*Kantische* Element besonders hervor-, das *Kantische* zurücktritt, und geht so allmählig zu denen über, in welchen es sich umgekehrt verhält, so zeigt die Betrachtung derselben ein allmähliges Umsichgreifen der *Kantischen* Idee, selbst bei denen, welche zuerst dagegen polemisirten. Schon 1785 konnte die Allg. Lit. Zeit. den Prof. *Ulrich*[1] in Jena loben, dass er auf *Kant's* Leistungen Rücksicht genommen. Obgleich er neben *Reinhold* über (d. h. gegen) die *Kantische* Philo-

1) *Aug. Heinr. Ulrich, Institutiones logicae et metaphys. Jen.* 1785. *Dess.* Eleutheriologie oder über Freiheit und Nothwendigkeit. Jen. 1788. *Dess.* Einleitung zur Moral zum Gebrauch bei Vorlesungen. Jen. 1789.

sophie Vorlesungen hielt, und im Praktischen sowohl von *Kant* in einem Briefe an *Reinhold*, als auch von *Kraus* in einer Recension wegen seines Determinismus sehr getadelt wird, so kann man nicht leugnen, dass seine Schriften viel *Kantisches* enthalten. Dasselbe gilt von *Abel*[1], Professor an der Karlsschule in Stuttgart. Als die Allg. Lit. Zeit. (1788. Sept.) einige seiner Werke ziemlich nichtachtend anzeigte, bemerkte sie, dass hier sich zeige, was wohl immer häufiger vorkommen werde, dass die Gegner der Kritik ihr Vieles entlehnten. Zu diesen Gegnern gehört nun entschieden *Brastberger*[2]. Selbst *Reinhold*, der sonst mit dem Vorwurf des Missverstehns gleich bei der Hand ist, gesteht ihm zu (Allg. Lit. Zeit. 1791. Aug.), er habe *Kant's* Kritik zwar nicht missverstanden; er habe sie aber misskannt, indem er, ein Synkretist, natürlich bei *Kant*, der ohne Synkretismus die Principien aller Ansichten entwickle, nichts Neues finde. In der That sucht *Brastberger* nachzuweisen, dass *Kant's* Gegensatz gegen den Dogmatismus im Wesentlichen auf einem Wortstreit beruhe, und dass mit geringer Nachgiebigkeit von

---

1) *Jac. Fr. Abel*, Ueber die Quellen der menschlichen Vorstellungen. Stuttgart 1786.

Dess. Einleitung in die Seelenlehre. Stuttgart 1786.

Dess. Versuch über die Natur der speculativen Vernunft zur Prüfung des *Kantischen* Systems. 1787.

Dess. Plan einer systematischen Metaphysik. 1787.

Dess. Erläuterungen wichtiger Gegenstände aus der philosophischen und christlichen Sittenlehre. 1790.

2) *M. G. U. Brastberger*, Untersuchungen über *Kant's* Kritik der reinen Vernunft. Halle 1790.

Dess. Untersuchungen über *Kant's* Kritik der praktischen Vernunft. Tübingen 1792.

Dess. Ist die kritische Grenzberichtigung unsrer Erkenntniss wahr, und wenn sie es ist, ist sie neu? (*Eberhard's* Archiv, I, 4. u. II, 1. St.) Hierzu die Nachschrift von *Eberhard*. Archiv, II, 1. St. p. 94.

Dess. Berichtigung einer Recension in der Oberdeutschen Literaturzeitung. *Eberh.* Arch. II, 3. St.

beiden Seiten eine Verständigung leicht möglich sey. Dass diese Verschmelzung keiner von beiden Partheien gefiel, zeigte sich in der Allg. Lit. Zeit. einer- und in *Eberhard's* Archiv andrerseits. Etwas Komisches hat es, wenn wieder die Allg. Deutsche Biblioth. (Bd. 104. St. 1.) *Brastbergern* vorwirft: wenn er die beiden Partheien tadele, so beruhe dies selbst wieder auf einer Logomachie. Gegen *Brastberger's* Behauptungen schrieb *Born* in Leipzig, der Uebersetzer von *Kant's* Kritik ins Lateinische, welcher schon früher die Rolle des Vertheidigers gegen *Pezold*, *Selle*, *Weishaupt*, *Feder* u. A. übernommen hatte [1]. Noch mehr tritt das *Kantische* Element hervor bei *Bornträger* [2]. *Joh. Heinr. Abicht* [3] (Professor in Erlangen) wird gewöhnlich ganz und gar zu den *Kantianern* gerechnet, indess polemisirt er in sehr wesentlichen Punkten gegen ihn (z. B. gegen den moralischen Beweis fürs Daseyn Gottes als den einzigen). Dies hinderte ihn nicht, ein eignes Magazin zur Erläuterung der kritischen Philosophie herauszugeben [4], in welchem der Standpunkt des Kriticismus oft so einseitig hervortritt, dass z. B. *Plato's* Timäus auf seine Grundideen zurückgeführt wird. Seine spätern Schriften suchen einen ganz andern Standpunkt geltend zu machen (s. weiterhin §. 19.). Endlich sind hier noch ein Paar Männer zu nennen,

---

1) *Fr. Gottl. Born, De scientia et conjectura specimen metaphys. Lipsiae* 1787.

Dess. Versuch der ersten Gründe der Sinnenlehre. Leipz. 1788.

Dess. Versuch über die ursprüngl. Grundlage des Denkens. Lpz. 1791.

2) *J. C. F. Bornträger,* Ueber das Daseyn Gottes in Beziehung auf *Kantische* und *Mendelssohn'sche* Philosophie. Hannover 1788.

3) *Joh. Heinr. Abicht,* Versuch einer kritischen Untersuchung über das Willensgeschäft. Frankfurt 1788.

Dess. Versuch einer Metaphysik des Vergnügens nach *Kant*. Leipz. 1789.

4) *Abicht* und *Born's* Neues philosophisches Magazin zur Erläuterung des *Kantischen* Systems. 1789—91.

Dess. Philosophisches Journal. 1795 ff.

welche entschieden und selbstgeständig sich an *Kant* anlehnen, aber jeder eine Seite, die in dessen System liegt, gegen alle andern hervortreten lassen. Der Erste ist *Aug. Wilh. Rehberg* (1757—1836) ein als theoretischer und praktischer Staatsmann geachteter Mann, der seine politischen Ansichten, zum Theil unter dem Einfluss *J. Möser's* ausgebildet hatte. Er gab zuerst (1790 — 1793) in der Allg. Lit. Zeit., deren fleissiger Mitarbeiter auch im philosophischen Gebiete er war, sehr gründliche Beurtheilungen von Schriften über die französische Revolution, und hat diese nachher zu einem eignen Werke verarbeitet. Für seine philosophische Ausbildung ist es wichtig geworden, dass er, ehe er durch *Kant's* Kritik gefesselt wurde, den *Spinoza* sehr gründlich studirt hatte. Dies zeigt sich auch in seinem Werk[1]. Er sucht, obgleich er immer erklärt, dass er das Meiste bei *Kant* für evident richtig halte, doch zugleich den Gedanken durchzuführen, dass alle Metaphysik auf *Spinozismus* führe, dieser aber mit der Religion verträglich sey, welche überhaupt durch die Speculation gar nicht berührt werde. Der Andre, der hier genannt werden muss, ist *Kant's* Specialkollege, *Christian Jac. Kraus*, geb. 1753, von seiner Studienzeit an mit *Kant*, *Hamann* und *Hippel* befreundet, später Professor der praktischen Philosophie und Kameralwissenschaften in Königsberg, wo er am 25. Aug. 1807 starb. *Kraus* war ein sehr scharfsinniger Mann, der an Gelehrsamkeit und Sprachkenntniss selbst *Kant* überlegen war. Beide achteten sich sehr, empfahlen gegenseitig ihre Vorträge, obgleich sie stets in ihren wissenschaftlichen Gesprächen sich bestritten. Was die theoretische Philosophie betrifft, so war *Kraus*, wie dies aus seinen Recensionen über *Meiners'* Gesch. d. Welt-

---

1) *Aug. Wilh. Rehberg*, Ueber das Verhältniss der Metaphysik zur Religion. 1787.

weish. und *Ulrich's* Eleutherologie hervorgeht (Allg. Lit. Zeit. 1787. Nr. 82. und 1788. Nr. 100.) in der Lehre über Raum und Zeit, so wie über die transscendentale Freiheit, d. h. hinsichtlich der Fundamente der theoretischen und praktischen Philosophie mit *Kant* einverstanden. Im Uebrigen neigte er mehr zum Skepticismus als *Kant*, und wollte, wie *Krug* dies in seiner Selbstbiographie erzählt, nicht recht wahr haben, dass *Kant* den Dogmatismus und Skepticismus wirklich vermittelt habe. *Kraus* hat sich nicht entschliessen können selbst Etwas drucken zu lassen. Nach seinem Tode sind seine Werke herausgegeben worden [1]. Die philosophischen hat *Herbart* mit einer Einleitung versehn. Die Abhandlung über den Pantheismus, die eine Zeit lang Aufsehn gemacht hat, zeigt, dass *Kraus* den *Spinoza* eifrig studirt hat; vielleicht hat darauf *Fr. Heinr. Jacobi* Einfluss gehabt, für den diese Arbeit auch geschrieben ist.

§. 13.

Durch die Streitigkeiten über den Inhalt der praktischen Philosophie *Kant's* zeigt sich in wie weit er die zweite Aufgabe der neuern Philosophie (s. §. 1.) gelöst hat. Wenn gleich er hier der einen der zu vermittelnden Seiten mehr geneigt ist als der andern, so bestätigen doch auch hier die ganz entgegengesetzten Vorwürfe, welche ihm gemacht werden, indirect, was seine Werke selbst positiv zeigen: dass er mit der Substanzialität des

1) Vermischte Schriften über staatswirthschaftliche, philosophische und andre wissenschaftliche Gegenstände von *Chr. Jac. Kraus*. Herausgegeben von *Hans v. Auerswald*. Königsberg 1808—13. 7 Bde. (Bd. 8. 1819. enthält *Kraus*' Biographie von *Voigt*.)

sittlichen Geistes die Subjectivität verbinden und so die Freiheit mit der Nothwendigkeit vereinigen will.

1. In die Philosophie des 18. Jahrhunderts mit ihren beiden Hauptrichtungen war *Kant* so eingegangen, dass es schwer seyn möchte, zu entscheiden, ob *Locke* oder *Leibnitz*, ob *Hume* oder *Berkeley*, grössern Einfluss auf ihn gehabt haben. So viel ist gewiss, dass er mit einer wahren *justitia distributiva* keinem mehr einräumt als seinem Antagonisten. Anders wird sichs natürlich hinsichtlich der zweiten Aufgabe verhalten; die Vereinigung der Philosophie des 18. Jahrhunderts mit dem 17ten wird von einem Manne verlangt, der dem erstern angehört, dessen Leben es fast erfüllt und der durch und durch ein Kind des „aufgeklärten" Jahrhunderts ist. Es ist begreiflich, dass hier eine gewisse Partheilichkeit für das Element sich zeigen muss, welches in seinem Jahrhundert repräsentirt war. Ginge sie so weit, dass das andre gar nicht zu seinem Rechte käme, so wäre dies System nicht das Epoche machende, verschwände sie ganz, so schlösse es zugleich die Periode. Weder das Eine noch das Andre ist bei *Kant* der Fall. Obgleich er mit Recht von Mit- und Nachwelt als ein ächtes Kind des „philosophischen Jahrhunderts" bezeichnet ist, so steht er doch in sofern über demselben, als er dem Princip des 17. Jahrhunderts auch ein Recht einräumt, wodurch freilich der Vorwurf einer Apostasie zu diesem erklärlich wird. Indem *Des Cartes* wenigstens in der Natur, *Spinoza* überall, dem Zweckbegriff den Krieg angekündigt hatte, während die „Weltweisen" des 18. Jahrhunderts sich ihrer teleologischen Betrachtungsweise rühmten, nimmt *Kant* hier die vermittelnde Stellung ein, dass er den seit *Aristoteles* fast vergessnen Begriff der innern Zweckmässigkeit auch in der Natur wieder geltend macht.

Mag er ihn immerhin als ein nur regulatives Princip bestimmen, genug, er spricht es entschieden aus, dass Causalität und Teleologie sich nicht absolut ausschliessen. Diesem Gegensatz aber entspricht der Gegensatz zwischen starrer Nothwendigkeit und Freiheit. Bei allem Determinismus ist *Leibnitz* dem *Spinozismus* gegenüber ein Vertheidiger der Freiheit, weil er in seinem „Automatismus" der Monaden, sie als Etwas fasst, *quod a se ad agendum determinatur*; was *Spinoza* von dem Einzelwesen geradezu leugnet. Während nach *Spinoza* dem Einzelwesen nur die unwahre Existenz des verschwindenden Modus zukommt, der an der einen Substanz zu Grunde geht, ist es nach *Leibnitz* wirkliches Subject seiner Veränderungen. *Kant* sucht beides zu vereinigen. Er ist ein Vertheidiger der Freiheit; energischer als irgend Einer vor ihm will er einen wirklichen Indeterminismus, der Mensch soll die Fähigkeit des absoluten Anfangens haben; ihm genügt nicht ein durch sich selbst Determinirtseyn, denn dies sey nur ein versteckter innerer Mechanismus, „Freiheit eines durch ein Uhrwerk getriebnen Bratspiesses". Von allen Ideen ist ihm die der transscendentalen Freiheit die erste, ja sie geradezu als ein Factum bezeichnet, während die andern beiden mehr Postulate bleiben. — Dies aber hindert ihn nicht eben so von jeder bestimmten Handlung zu sagen, sie sey die nothwendige Folge früher dagewesener äussern Umstände, und ganz wie *Spinoza* behauptet hatte, der Mensch halte sich nur für frei, weil er die determinirenden Ursachen nicht kenne, so gesteht auch *Kant* ein, dass der Mensch, weil er auch von sich nur als von einer Erscheinung weiss, nie sicher wissen könne, welches die Motive seyen, die ihn zu einer Handlung gebracht hätten. Die Trennung der Erscheinungen von den Noumenen, worauf sein transscendentaler Idealismus beruht, macht es ihm möglich, jene dem Gesetz der strengen Nothwendig-

keit preis zu geben, während der *homo noumenon* frei bleibt. In letzterer Beziehung ist er Subject aller seiner Handlungen, in ersterer ein Accidens der Natur. Es war daher erklärlich, dass je nachdem das Interesse für die eine oder für die andre Seite mächtiger war, Vorwürfe verschiedner Art laut wurden. So macht *Rehberg* (s. §. 12. p. 257.) in seiner Vorliebe für *Spinoza Kant* den Einwurf, dass das Bewusstseyn des Sittengesetzes, woraus *Kant* die transscendentale Freiheit folgert, selbst nur Erscheinung sey, und deutet darum auf einen viel starrern Determinismus als der *Kantische* ist. Umgekehrt versucht *Ulrich* (s. § 12. p. 254.) das Determinirtseyn des Menschen in eine Selbstdetermination zu verwandeln und so ohne die Trennung der Erscheinung und des Noumenon in *Leibnitzischer* Weise dem *Spinozismus* zu entgehn, eine Modification, durch die nach *Kant* „nur ein durch Sophistereien aufgestutzter Naturmechanismus" herauskam. Diese Aeusserung zeigt, dass *Kant* den Indeterminismus noch mehr hervorgehoben haben will, als selbst *Ulrich* that. In gleichem Sinne behaupten dies auch *Heydenreich*[1] und *Reinhold*[2], während *C. C. E. Schmid* in seiner Moralphilosophie vielmehr will, dass *Kant's* Lehre als intelligibler Fatalismus aufgefasst werde, und *Abicht*[3] es *Kant* und *Reinhold* zum Vorwurf macht, dass ihre Freiheit eigentlich Zufälligkeit sey. Wenn so schon Männer, die in vieler Beziehung sich an *Kant* anschlossen, in ganz divergirenden Richtungen von ihm abwichen, so ist es nicht zu verwundern, dass erklärte Gegner desselben ihm geradezu Vorwürfe machten, indem sie ihn bald des allerentschiedensten Determinismus und Fatalismus beschuldigten[4], bald dagegen Schuld gaben,

---

1) *Heydenreich*, Betrachtungen über die natürliche Religion. 2 Bde.
2) *K. L. Reinhold*, Beiträge. 2. Bd. Nr. 4.
3) *Abicht*, System der Elementarphilosophie, s. §. 12. p. 256.
4) *Platner*, Aphorismen. §. 864.

er mache den Menschen in einer Weise selbstständig, die dem religiösen Bewusstseyn anstössig sey, so dass ganz gleichzeitig die *Kantianer* des Mysticismus[1] und Libertinismus[2] beschuldigt wurden. In letzterer Beziehung ward z. B. *Kant* vorgeworfen, dass er mit *Crusius* den Satz des zureichenden Grundes in seiner Freiheitslehre leugne.

2. Wenn bei den psychologischen Erörterungen über Freiheit und Determinirtseyn des Willens *Kant* eine Stellung einnimmt, in welcher sich kaum eine Vorliebe für die eine oder andre Seite verräth, so ist dies bei seiner Behandlung der Ethik anders. Zwar den beiden Hauptrichtungen des 18. Jahrhunderts gegenüber erscheint er als der ziemlich unpartheiische Ueberwinder ihrer Einseitigkeiten, indem er beiden den gleichen Vorwurf macht, ein materiales Moralprincip aufgestellt zu haben, dabei aber einen Versuch macht, die Glückseligkeitslehre mit dem System der Vollkommenheit, ferner die Systeme der eigennützigen und wohlwollenden Neigungen unter einander zu verbinden, indem er die Glückseligkeit als Folge der Vollkommenheit gelten, und die eigne Vollkommenheit und die fremde Glückseligkeit zugleich suchen lässt, obgleich auch hier sich doch eine etwas stärkere Neigung zu dem ethischen Rationalismus der *Stoischen* und *Wolffischen* Schule als zu dem Empirismus des *Epicur* und der Engländer zeigt. — Noch mehr aber tritt die Vorliebe für die eine Seite in der Art hervor, wie er mit einer Ethik, welche den Geist des 18. Jahrhunderts athmet, Ideen verbindet, welche in der vorhergehenden Periode die herrschenden gewesen waren. Da hier das einzelne Subject ganz verschlungen erschien von den substanziellen Mächten der Natur und des Staates, so konnte der würdigste Re-

1) z. B. *Schwab* in *Eberhard's* Archiv I, St. 1, Ueber die zweierlei Ich und den Begriff der Freiheit. *Derselbe*, II, St. 2. und a. a. O.

2) u. A. von *Bardili*.

präsentant dieser Periode, *Spinoza*, nur eine Naturgeschichte der menschlichen Handlungsweise geben, und eben daher keinen andern ethischen Grundbegriff zulassen als den der Tugend. Der Pflichtbegriff, welcher in das „Utopien des Sollens“ führen würde, findet bei seiner Ansicht keine Stelle, welches nur darstellen kann, wie der Mensch nach seiner Natur handeln muss, und wie der Staat, weil er die Gewalt hat, den Einzelnen zwingen kann. — Die folgende Periode hatte, das entgegengesetzte Princip festhaltend, anstatt jener allgemeinen Mächte, den Einzelnen selbst zum Gesetzgeber gemacht, und im feinern und gröbern Egoismus, so wie in dem Hervorheben des Princips des Gewissens gezeigt, dass nicht sowohl die Welt, der er angehört, als vielmehr der Einzelne selbst zu bestimmen habe, was gesucht werden soll. Hier gibt es sogleich Pflichten und zwar Pflichten, welche der Einzelne sich dictirt, die Rücksicht auf den Einzelnen bleibt denn auch vorwiegend. Seine Vollkommenheit, d. h. Uebereinstimmung mit sich, ist das Höchste, und was zu ihr führt darum gut. Hatte doch *Wolff* die fremde Vollkommenheit nur dadurch zur Pflicht machen können, dass er zeigt, wie nur durch sie die eigne erreicht werden kann, und konnte so wenig als die Uebrigen darüber hinauskommen, dass alle sittlichen Verhältnisse durch beliebigen Vertrag der Einzelnen entstanden seyen, der diametrale Gegensatz zu dem Grundsatz des *Hobbes* und *Spinoza*, dass der Gewalt des Ganzen gegenüber der Einzelne gar kein Recht habe. — Bis zu einem gewissen Punkt gesellt sich nun *Kant* ganz zu den Moralisten des 18. Jahrhunderts, ja er geht in ihrer Bahn weiter als sie: bei ihm verschwindet vor dem Pflichtbegriff die Tugend ganz, ja consequenter Weise muss er die Tugend als sittlichen Habitus unmoralisch nennen, auf das Factum des Sollens gründet sich seine ganze Ethik; weil aber dieses Factum des Sittengesetzes zunächst in dem ein-

zelnen Subject Statt findet, deswegen ist auch bei ihm, wie den eben Erwähnten, der Einzelne der Ausgangspunkt, wie sie lässt er die sittlichen Gemeinschaften auf einen Vertrag sich gründen. Kurz das, was man moralischen Subjectivismus und Atomismus genannt hat, tritt bei *Kant* sichtbar hervor. Doch aber nicht allein, denn zum Aergerniss aller, die der subjectiven Stimme des Herzens das grösste Gewicht beilegen, polemisirt *Kant* fortwährend gegen die Begründung der Moral durch ein moralisches Gefühl, die gesetzgebende Macht vindicirt er nicht dem Menschen als Einzelnen, sondern der *homo noumenon*, welcher der Gesetzgeber ist, fällt ihm mit der Menschheit zusammen, sie ist es eben deswegen auch, welche in dem Gewissen zum Einzelnen spricht. Alles dies erschien dem rationalistischen Atomismus der *Wolffischen* Schule und der Aufklärung als mystisch und als den Einzelnen beengend. Das Organ des *Kantianismus* hatte deshalb Manchem (wie z. B *Abel* 1791. Jun) entgegenzutreten, welcher mehr Subjectivismus in der Moral verlangte. *Schwab*, der Unermüdliche, erklärte sich laut dagegen [1], dass eine allgemeine Gesetzgebung entscheiden solle, und setzt die Moralität nur in die Uebereinstimmung mit sich selbst. Andre [2] spotteten über den Purismus der *Kantischen* Moral, worunter sie die Vermeidung jeder subjectiven Triebfeder verstanden. Vielen endlich war es aus der Seele gesprochen, wenn *Jacobi* mit demselben Schauder, mit dem er vom *Spinozismus* spricht, sich gegen das Alles verschlingende Sittengesetz erklärt und ihm gegenüber dem Subjecte das *jus aggratiandi* zuschreibt. Dieser Polemik fiel Alles zu, was sich im Namen der damals herrschenden Sen-

---

1) Berliner Monatsschrift. 1791. Mai.

2) u. A. *J. F. Breyer,* Ein Wort zur Ehrenrettung des Grundsatzes der eignen Vollkommenheit als ersten moralischen Gesetzes. Erlang. 1791.

timentalität durch den *Kantischen* Rigorismus verletzt fühlte. — Ganz entgegengesetzt lautete das Urtheil über den praktischen Theil der *Kantischen* Philosophie von Seiten derer, welche durch ihren Beruf die Rechte der allgemeinen sittlichen Institute wahrzunehmen verpflichtet waren, der praktischen Rechtsgelehrten. Wie überall, so brachte auch in jener Zeit ihre Polemik gegen die speculative Begründung des Rechts sie zu einer mehr oder minder entschiednen Vertheidigung des Rechts des Stärkern. Zu diesem *Hobbesianismus* sind von jeher die einseitigen Praktiker gekommen. Von ihnen ward die *Kantische* Metaphysik der Sitten bald als Idealismus, bald als Rationalismus verrufen, und darauf hingewiesen, dass diese Modification „*Rousseau'scher* Ansichten" mit den bestehenden Rechten nothwendiger Weise in Conflict bringen müsse. — Beide Vorwürfe mussten ein System treffen, das, indem es gegen beide Partheien sich erklärte, es mit beiden verderben musste.

3. Ganz analog endlich ist die Stellung, welche *Kant* den verschiednen politischen Ansichten gegenüber einnimmt und die Beurtheilung, die er von ihnen erfährt. Hier steht sich gegenüber die von *Hobbes* und *Spinoza* vertretne Lehre von der Absolutheit des Staats und das entgegengesetzte Extrem, vertreten durch *Rousseau's contrat social*, welcher bei seiner atomistischen Grundlage das eigentliche Glaubensbekenntniss auch der deutschen Aufgeklärten war. Dort verschlingt das Ganze jedes Einzelinteresse, hier zerreissen die Einzelwillen das Ganze, jene Theorie ist absolutistisch, diese revolutionär. Da ist es nun interessant zu sehn, wie *Kant* selbst das Bewusstseyn hat, über diesen Einseitigkeiten zu stehn. Er hat einen eignen Aufsatz geschrieben [1],

1) Ueber den Gemeinspruch: „das mag in der Theorie richtig seyn, taugt aber nicht für die Praxis". Berl. Monatsschr. 1793. Septbr. WW. V, p. 363 ff.

um sein Verhältniss zu ihnen zu erörtern. Dieser Aufsatz ist direct gegen die Theorie von *Hobbes* (d. h. *Spinoza*) gerichtet, und spricht sich bei dieser Gelegenheit auf das Allerentschiedenste gegen jede väterliche Regierung aus, welche nur für die Unmündigen passe; eben so aber polemisirt er gegen *Achenwall*, welcher in seinem, auf die Glückseligkeitslehre gegründeten, Naturrecht den Unterthanen das Recht des Widerstandes gegen das Staatsoberhaupt vindicirt hatte. Hier stimmt er *Hobbes* bei, dass das Staatsoberhaupt kein solches Unrecht gegen den Unterthan begehn könne, das diesem ein Zwangsrecht einräumte, bezeichnet aber, gegen *Hobbes*, die Freiheit der Feder als ein unveräusserliches Recht. Er nimmt, wie *Rousseau*, einen ursprünglichen Vertrag an, leugnet aber, dass dieser als ein Factum vorgekommen, ja nur möglich sey, und stellt es in Abrede, dass das Volk (etwa durch Urversammlungen) die Verfassung ändern dürfe. Dies solle nur von der Regierung ausgehn. „Was aber ein Volk über sich selbst nicht beschliessen kann, dies kann der Gesetzgeber auch nicht über das Volk beschliessen." Eben so ist hinsichtlich seines Verhältnisses zu *Rousseau* dies characteristisch, dass *Kant* die Regierten durch Repräsentation an der Regierung will Theil nehmen lassen, während *Rousseau* die Repräsentation verwirft, weil darin der Einzelne nicht als Einzelner präsent ist. —. Mit einem wahren Ingrimm spricht sich *Kant* ferner gegen alle erblichen, überhaupt auf der Geschichte beruhenden, Unterschiede aus, weil sie die Gleichheit der Bürger gefährden, aber er will nicht, wie *Mendelssohn*, dass der Geschichte aller Werth abgesprochen und nur dem Einzelnen zugestanden werde, dass er im Fortschreiten begriffen sey. Im Gegensatz gegen diese den Einzelnen nur als sein eignes Werk ansehenden Atomismus, behauptet er das Fortschreiten des Menschengeschlechts und erinnert an den alten Spruch:

Fata volentem ducunt nolentem trahunt. Indem sich so die verschiednen Elemente in *Kant* durchdringen, war es möglich, dass zwei so innige Verehrer seiner Lehre, wie *Rehberg* [1] und *Fichte* [2] in ihrer Beurtheilung der französischen Revolution so divergiren konnten. Sie zeigen die Pole der politischen Ansichten innerhalb des *Kantianismus*, denen sich dann Andre mehr oder weniger annähern. So stellt sich z. B. *Heydenreich* [3] mehr zu *Rehberg*, obgleich er den *contrat social* gegen ihn vertheidigt, Andre mehr zu *Fichte*. Ohne Zweifel steht *Kant* selbst der letztern Ansicht n ä h e r, aber auch nur näher. Denn wenn man in neurer Zeit die verschiednen philosophischen Systeme mit den verschiednen Phasen der Revolution des 18. Jahrhunderts verglichen hat, so muss dies nach dem, was in der Einleitung (Bd. 1.) gezeigt ist, gelobt werden. Nur würde die politische Erscheinung, in der *Kant* eine Bestätigung seiner Ansicht, und darum die erfreulichste Begebenheit sah, nicht sowohl die französische als vielmehr die amerikanische Revolution seyn. In Amerika sah er mehr als in Frankreich das Ideal der Freiheit, und der stille Hohn, mit dem er manchmal von Englands sogenannter Freiheit spricht, möchte hierin mit seinen Grund haben. Eben so auch dies, dass was *Kant* vom Monarchen sagt, da die Erblichkeit nie berührt wird, eben so gut von einem Präsidenten gelten kann. *Rehberg* und *Fichte*, deren Blüthe später fällt, sehen der Eine, als Freund des *Spinoza*, in der englischen Reaction gegen die Revolution, der Andre, als durch und durch subjectivistisch Gesinnter, im Jacobinismus ihr Ideal; jener musste die Monarchie als die einzige wahre Verfas-

1) *Rehberg*, Untersuchungen über die französische Revolution. 2 Bde. Hannover 1792. 93.

2) (*Fichte*) Beiträge zur Berichtigung des Urtheils üb. d. fr. Revol.

3) *K. H. Heydenreich*, Versuch über die Heiligkeit des Staats und die Moralität der Revolutionen. Leipzig 1794.

sung, dieser als einen Durchgangspunkt ansehn. — Wenn nun aber in der *Kantischen* Politik das revolutionäre Element vor dem stabilen sich vordrängt, so ist es begreiflich, dass gerade dagegen sich die Angriffe richteten. Hierzu kommt aber, dass bald bei der Bestreitung der neuen Lehre, zum Theil veranlasst durch den Uebermuth ihrer Vertreter, die Leidenschaften so ins Spiel kamen, dass man zu allen Waffen griff, um sie zu unterdrücken. Kein Vorwurf aber konnte, ja nicht einmal der des Atheismus, so leicht die Regierungen gegen diese Lehre einnehmen als der, dass sie staatsgefährlich sey, und dass sie die verhasste französische Revolution gut heissen lehre. *Eberhard's* Archiv enthält mehrere Aufsätze, welche auf die desorganisirende Tendenz dieser Philosophie hinweisen, und dieselbe mit der französischen Revolution und dem Mesmerismus parallelisiren — ganz so, wie später Julirevolution, Cholera, Homöopathie und *Hegelianismus*. — *Reinhold* u. A. liessen sich mit diesen Verdächtigern in Streit ein; sie mussten sich aber darauf erwidern lassen, die *Kantianer* hätten ja selbst gesagt, die *Kantische* Philosophie werde eine allgemeine Revolution hervorbringen [1].

§. 14.

In wie weit es dem *Kantischen* System gelungen ist, die dritte Aufgabe der neusten Philosophie (§. 1.) zu lösen, dies stellt sich namentlich durch die Art und Weise heraus, wie verschiedne seiner Anhänger und Gegner sein Verhältniss zur Religion fassen. So weit die Angriffe dagegen auch

1) Vgl. u. a. *J. Chr. Schwab*, Ueber die Wahrheit der *Kantischen* Philosophie und über die Wahrheitsliebe der Allg. Lit. Zeit. Berlin und Stettin 1803.

hier von veralteten Standpunkten ausgehn, dienen sie, wie die bisher betrachteten, selbst wo sie Recht haben, nur dazu, der neuen Lehre extensiv- und intensiv den Wirkungskreis zu vergrössern.

1. Die Philosophie des Alterthums, mit ihrem vorwiegend physiologischen Character, und der wichtigen Stelle, die der Physik angewiesen wird, musste dem mittelalterlichen Geiste als weltlicher Naturalismus erscheinen. Dieser seinerseits gebar eine Philosophie, die nur Gottesweisheit war, und eben deswegen theils als Scholastik, theils als Mystik sich zeigte. Die moderne Philosophie, namentlich aber ihr Schlusspunkt, die neuste, darf keine dieser Richtungen ausschliessen. *Kant* sucht sie zu vereinigen. Zunächst so, dass er jeder derselben ein besondres Gebiet anweist und demgemäss mit derselben Energie, mit welcher er sich für den Epicureismus oder jede andre Form des Naturalismus bei der Naturerklärung entscheidet, mit dieser selben erklärt: dass der Theismus, welcher bei der Naturerklärung gefährlich sey, zum Praktischen vortreffliche Principien an die Hand gebe, indem im Ethischen der Mysticismus vor dem Empirismus entschieden den Vorzug verdiene. Mit einem ascetischen Ernst, der dem mönchischen Geist der Entsagung keine Schande machte, wünscht er, der Mensch hätte gar keine Naturtriebe, wie er andrerseits sagt, dass der Naturalismus das Wissen aufmuntert und befördert. — Es bleibt aber nicht bei dieser Trennung; es gibt ein Gebiet, in dem sich jene beiden Richtungen wirklich begegnen, und dies ist das, zu welchem alle kritischen Untersuchungen ihn am Ende geführt hatten (s. §. 11.), das Gebiet der Religion. Da im Alterthum die *religio* nur die gewissenhafte Beobachtung theils der Gebräuche, theils der vaterländischen Sitten ist, so

kann es dort keine Religionsphilosophie im eigentlichen Sinne haben: die praktische Philosophie namentlich als Politik, bildet den nothwendigen Schlusspunkt aller Systeme. Erst mit dem Beginne der christlichen Religion tritt als Mittelpunkt der Religion der Glaube hervor, welcher sich nothwendiger Weise zu einer Glaubenslehre gestalten muss, und dies Ueberzeugtseyn von dieser Lehre ist es, welches namentlich im Mittelalter so in den Vordergrund geschoben wird, dass vor dem Dogma das Leben ganz zurücktritt, und der Irrlehrer als der grösste Verbrecher erscheint. Indem nach *Kant* die Religion eine Verbindung der Moral mit Glaubenssätzen darbietet, kommt hier das Dogma eben so zu seinem Recht, als das Thun. (In seinem Vernunftglauben ist eben so das Fürwahrhalten mit der praktischen Aufgabe verschmolzen.) Seine Religionsphilosophie ist eben deshalb Moraltheologie, und der Glaube ist ihm bloss ein nothwendiges Mittel dazu, um das Reich Gottes, d. h. den durch Vernunft beherrschten Weltbürgerstaat hervorzubringen. (Es verschmilzt also hier Theologie und Politik.) Indem aber so in *Kant* diese beiden Momente sich finden, war es sehr erklärlich, dass von den verschiednen Seiten her verschiedne Vorwürfe ihm gemacht wurden, eben so, dass von seinen Anhängern die Einen an das eine die Andern an das andre Element sich hielten; Einseitigkeiten, die um so eher erklärlich werden, wenn der Meister selbst mit einer Einseitigkeit vorausgegangen seyn sollte. Die Orthodoxen unter *Kant's* Gegnern konnten es ihm nicht verzeihn, dass er das Dogma gegen die Moral so zurückstellte, dass es nur als Nothbehelf erschien, indem dadurch den moralischen Vorschriften mehr Nachdruck gegeben wurde, und dass er lehrte, sich mit einem *minimo* von Glaubenssätzen zu begnügen (s. p. 221). Sowohl von protestantischer als katholischer Seite ward diese Verschmelzung getadelt. Zu jenen An-

griffen gehören die der Würtemberger *Storr*[1] und *J. F. Flatt*[2], des ältern Bruders vom Uebersetzer der *Storr'schen* Dogmatik. An sie schliessen sich *Kleuker*[3], *Döderlein*[4], *Pezold*[5] u. A. Dass sich auch der, namentlich in Sachsen hochverehrte *Reinhard*, der, weil er früher in Wittenberg als Professor der Philosophie einen modificirten *Wolffianismus* gelehrt hatte, als Autorität in philosophischen Dingen galt, dass auch dieser sich sehr streng[6] über die *Kantische* Lehre aussprach und zu verstehn gab, sie sey antichristlich, trug dazu bei, sie bei der sächsischen Regierung verdächtig zu machen. In einigen katholischen Gegenden kam es zu wirklicher Verfolgung. *Koller* in Heidelberg verlor seine Stelle, weil er über *Kant* las, welcher nur *ridicula*, *ineptias* lehre und dabei purer *Spinozist* und Atheist sey. Dergleichen Erfahrungen riefen auch Vertheidigungen vom katholischen Standpunkt hervor[7]. Eben so wurden aber auch gerade entgegengesetzte Vorwürfe der *Kantischen* Religionsphilosophie gemacht. Der in der *Wolffischen* Schule herrschende Rationalismus hatte, eben so wie die eklektische Popularphilosophie, längst darüber entschieden, dass mit den Hauptdogmen der christlichen

---

1) *C. G. Storr,* Bemerkungen über *Kant's* philosophische Religionslehre. (Deutsch von *Süskind.*) Tübingen 1794.

2) *J. F. Flatt,* Briefe über den moralischen Erkenntnissgrund der Religion. Tübingen 1788.

Dess. Observationes quaedam ad comparandam Kantianam disciplinam cum christiana doctrina pertinentes. Tub. 1792.

3) S. p. 249, Anm. 3.

4) *J. L. Döderlein,* Theolog. Journal. St. 1. Bd. 1. 1792.

5) *Pezold, De argumentis nonnullis quibus Deum esse probant, adversus Im. Kantium. Lipsiae* 1787.

6) *Fr. Volkm. Reinhard,* System der christlichen Moral. Vorrede zur 3ten Auflage.

7) *Matern Reuss,* Soll man auf katholischen Universitäten *Kant's* Philosophie erklären? Würzburg 1789.

Religion, Trinität, Menschwerdung des Sohnes Gottes, Erbsünde, Versöhnung u. s. w. Nichts anzufangen sey. Der Versuch *Kant's*, durch eine moralische Deutung (oft freilich Umdeutung) in allen diesen Lehren Vernunft nachzuweisen, rief eine Reaction hervor. Ernsthaft [1] und scherzhaft [2] ward diese „neue Scholastik" angegriffen, weil sie in jeder Beziehung der Vernunft zu nahe trete, und dem Menschen zumuthe, das Unvernünftigste zu glauben, was nur das barbarische Mittelalter sich habe gefallen lassen. Wenn die Vereinigung jener beiden Elemente in der *Kantischen* Lehre die entgegengesetzten Angriffe dagegen erklärt, so begreift sich daraus auch, dass seine Anhänger sich in zwei Lager theilen konnten. Was ihn selbst betrifft, so ist nicht zu leugnen, dass er der Parthei der Aufgeklärten sich mehr zuneigt als den orthodoxen Theologen, wie denn unter den Dogmatikern ihm *Michaelis* besonders lieb war. Dennoch aber ist er weit entfernt von dem Extrem, welches schon frühe unter seinen Zuhörern sich geltend machte, und Veranlassung zu einem Studentenclubb wurde, der unter der Leitung von *Schulz* aus Domnau sich bildete [3], weil „keine Sittenlehre, noch gesunde Vernunft mit dem Christenthum bestehn könne;" eben so wenig konnte er sich mit dem Verfasser des Antiphädon [4] einverstanden erklären, der, weil die Unsterblichkeit nicht bewiesen werden könne, sie leugnete, und ein Opfer seines Freimuths ward. Auf der andern Seite konnte ihm nur als Einfalt der Versuch erscheinen, die Trinität durch seine Principien

1) U. a. in *Eberhard's* Archiv. Ferner: Einige Bemerkungen über *Kant's* philosophische Religionslehre. Kiel 1795. (Ursprünglich eine Recension in der Neuen Allg. Deutsch. Bibliothek.)

2) Ueberzeugender Beweis u. s. w., s. p. 250, Anm. 3.

3) *Hamann's* Werke, VII, p. 276. 288 und a. a. O.

4) Antiphädon oder Prüfung einiger Hauptbeweise für die Einheit und Unsterblichkeit der Seele.

zu stützen, da ja nur in der Welt der Erscheinungen 1 + 1 + 1 = 3, in der Welt der Noumena aber vielleicht = 1 seyn könne [1]. Zwischen diesen Extremen bald dem einen, bald dem andern sich annähernd steht seine Schule, und die verschiedensten Nüancen derselben konnten sich aus dem angeführten Grunde auf seine eignen Aussprüche berufen. Wenn man von blossen Auszügen [2] absieht, so ist kaum ein einziger unter *Kant's* Schülern, welcher den Standpunkt, den *Kant* in seiner Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft einnimmt, festhält [3]. Erst die spätere speculative Theologie knüpft wieder an ihn an. Seine Schüler neigen fast alle mehr als er zum Dogmatismus. Dazu trug Vieles bei, dass *Joh. Schulze* und *K. F. Reinhold* der Schule Manchen nur gewonnen hatten, indem sie versprachen, dass der Glaube nicht gefährdet werde, ferner dass Andre erst nach vollbrachtem theologischen Studium sich mit der Kritik zu beschäftigen anfingen. Bei der innern Leerheit der Weisheit des Tages war es begreiflich, dass Viele unter diesen dogmatisirenden *Kantianern* begierig jede Gelegenheit ergriffen, mit einem tiefern Inhalt sich zu befreunden, ohne doch darum auf die Vernunft zu verzichten und so sich getrost dem Supranaturalismus hingaben. In der That schien, wenn man das einmal von *Kant* gebrauchte Wort Glauben noch etwas unbestimmter nahm als er selbst, die von ihm so häufig gebrauchte Formel, „dass man das Wissen beschränken müsse, um dem Glauben Platz zu machen", demselben ein wissenschaftliches Fundament zu geben. So konnte es kommen, dass auf *Kant's* Riesen-

1) Allg. Lit. Zeit. 1792. Nov.

2) z. B. *F. Grillo*, Aphoristische Darstellung der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft des Hrn. *Imm. Kant*. Rostock u. Lpz. 1794.

3) Mehr als Andre: Ueber Offenbarung und Mythologie. Als Nachtrag zur Religion innerh. d. Gr. d. bl. Vernunft. Berlin 1799.

arbeit, als habe diese nur dazu gedient, der vergeblichen Mühe des Beweisens zu entheben, und die Schwäche der Vernunft aufzudecken, ein theologischer Dogmatismus gegründet wurde, der zum Theil noch fortdauert, obgleich er längst von *Schelling* in seinen vortrefflichen Briefen[1] streng, aber gerecht gewürdigt worden ist. Dies wurde namentlich Sitte, seit der Einfluss der *Jacobi'schen* Glaubensphilosophie (s. den folg. §.) den *Kantianismus* modificirt hatte. Da ward vergessen, dass Gott, Freiheit, Unsterblichkeit ursprünglich praktische Ideen sind, d. h. Aufgaben, welche freilich als gelöst und darum als Objecte gedacht werden müssen, ohne dass es darum eine objective Erkenntniss von ihnen gibt. Man hielt nur daran fest, dass Glauben ein Fürwahrhalten aus praktischem Bedürfniss sey, und meinte ganz ehrlich, dass der *Kantianismus* erlaube das Dogma von der Trinität ohne Beweis (denn es reicht dahin kein Wissen) für wahr zu halten, wenn solches Fürwahrhalten dem praktischen Bedürfniss entspricht. Was ein Recensent[2] *Fichte* mit Unrecht vorwarf, war hinsichtlich mancher sogenannter *Kantianer* wirklich richtig, dass ihnen ihr Wunsch anstatt eines historischen Beweises galt. So sehr der Versuch, den *Kantianismus* zur Grundlage der frühern Orthodoxie zu machen, mit dem Geiste dieses Systems streitet, so kann man doch nicht behaupten, dass was man heut zu Tage als *Kantischen* Rationalismus zu bezeichnen pflegt, demselben mehr entspreche. Vielmehr wie jener die Dogmatik der durch *Wolffisches* Räsonnement gebildeten Orthodoxen, so versuchten diese die Lehre der Aufklärung ziemlich unverändert festzuhalten, und warfen auch

1) *Schelling*, Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus. Philos. Journal. 1796., und: Philos. Schriften. Landsh. 1809.

2) *Eberhard's* Archiv. Bd. 2. St. 1. p. 1.

nur die strengen Beweise fort, weil *Kant* die Unhaltbarkeit derselben bewiesen habe. Daher kommt es, dass z. B. *Röhr* sich eben so oft auf *Eberhard* berufen kann als auf *Kant*, und jedenfalls weniger mit ihm als mit *Teller* und *Reimarus* übereinstimmt. Der Rationalismus, der in unsern Tagen, nur weniger auf den theologischen Kathedern als bei den Landpredigern herrscht, pflegt sich auch gern auf *Kant* zu berufen, *Kant's* Religionslehre muss ihm aber durchaus als mystisch oder gnostisch erscheinen. Sieht man von den theologischen *Kantianern* ab, so war der Standpunkt, welchen die Kritik allein statuiren konnte, am Reinsten offenbar von *Fichte* [1] festgehalten, dessen Werk eben deswegen von strengen Anhängern der Schule, *Kant* selbst zugeschrieben wurde. Ausser einigen kleinern Arbeiten von *Niethammer* [2] u. A., sind dann noch *Tieftrunk's* [3] Schriften zu erwähnen, welche die Uebereinstimmung der *Kantischen* Lehre mit der christlichen Religion eben so hervorheben, wie andre *Kantianer* den Gegensatz [4]. Dass alle diese Versuche, wie *Kant's* eigne Schriften, von den verschiedensten Seiten Angriffe erfuhren, ist sogleich zu vermuthen. Bücher und die früher angeführten Zeitschriften wetteiferten, den Atheismus und Naturalismus einerseits, die Mystik und den Scholasticismus andrerseits der neuen Schule zum

1) Versuch einer Kritik aller Offenbarung. Königsberg 1792.

2) *Niethammer,* Ueber den Versuch einer Kritik aller Offenbarung. Jena 1792.

3) *J. Heinr. Tieftrunk,* Der einzig mögliche Zweck Jesu aus dem Grundgesetze der Religion entwickelt. Berlin 1789.

Dess. Critik der Religion und aller religiösen Dogmatik. 1789.

Dess. Censur des christlich-protestantischen Lehrbegriffs u. s. w. Berlin 1791.

Dess. Versuch einer neuen Theorie der Religionsphilosophie. Lpz. 1797.

4) u. a. Beiträge zur Berichtigung der Wahrheiten der christlichen Religion. 1787. St. 1.

(*C. Venturini*) Geist der kritischen Philosophie in Bezug auf Moral und Religion. Altona 1796.

Vorwurf zu machen; sie riefen dadurch immer mehr neue Werke und Zeitschriften hervor, welche, was die Gegner an der *Kantischen* Lehre tadelten, in derselben nicht statuirten, was jene vermissten, in ihr nachzuweisen versuchten.

2. Alle diese Angriffe aber konnten eben so wenig, wie die Berliner Akademie, welche noch im Jahre 1795 *Jenisch's* Abhandlung [1] mit dem Accessit krönte, es verhindern, dass schon zu Ende der neunziger Jahre die *Kantische* Schule die culminirende war, dass kaum eine Universität oder bedeutende Stadt sich fand, in der nicht *Kantische* Philosophie gelehrt oder wenigstens über sie gelesen ward, kaum eine Wissenschaft, die nicht nach ihren Principien bearbeitet war, und dass auch das Ausland bereits Notiz von ihr genommen hatte. Was nun zuerst die Herrschaft betrifft, welche *Kant's* Lehre auf den Universitäten gewann, so versteht sichs von selbst, dass hier zuerst Königsberg zu nennen ist, wo *Kraus* (s. p. 257) in einzelnen Parthien ganz mit *Kant* einverstanden, wenigstens nicht gegen ihn wirkte. Zu diesem gesellte sich *Johann Schulze* (s. p. 237), der treuste, und etwas später *H. L. Pörschke* [2], einer der selbstständigsten unter den *Kantianern*. Bald ward für die neue Lehre der wichtigste Sitz, fast wichtiger als Königsberg selbst, Jena. Hier wirkten für die neuere Philosophie *Schütz* und *Hufeland* (s. p. 238), ferner *C. Chr. E. Schmid* (s. p. 239), später

---

1) Ueber Grund und Werth der Entdeckungen des Herrn Prof. *Kant* in der Metaphysik Moral und Aesthetik, nebst einem Sendschreiben des Verfassers an *Kant* über den bisherigen geistigen Einfluss der kritischen Philosophie. Berlin 1796.

2) *H. L. Pörschke*, Vorbereitungen zu einem populären Naturrecht. Königsberg 1795.
Dess. Einleitung in die Moral. Königsb. 1797.
Dess. Briefe über die Metaphysik der Natur. Königsb. 1800.

Reinhold, dann *Forberg*, *Tennemann*, *Niethammer* [1], *Heusinger* [2]. In Halle, wo die *Wolffische* Philosophie sich länger erhielt, stand lange Zeit *Jakob* (s. p. 240) ziemlich allein da, zu dem sich dann *S. Beck* (s. weiterhin §. 21.), gewissermaassen auch *Hoffbauer* [3], später endlich *Tieftrunk* (s. p. 275) gesellte. In Wittenberg, wo *Krug*

---

1) *Fr. Immam. Niethammer,* Ueber den Versuch einer Kritik aller Offenbarung. Jena 1792.

Dess. Versuch einer Ableitung des moralischen Gesetzes aus der Form der reinen Vernunft. Jena 1793.

Dess. Ueber Religion als Wissenschaft. Neustrelitz 1795.

Dess. Versuch einer Begründung des vernunftmässigen Offenbarungsglaubens. Leipzig 1798.

2) *J. H. Glieb. Heusinger,* Versuch eines Lehrbuchs der Erziehungskunst. Leipzig 1795.

Dess. Handbuch der Aesthetik. Gotha 1797. 2 Bde.

Dess. Ueber das idealistisch-atheistische System des Hrn. Prof. *Fichte.* Dresden u. Gotha 1799.

3) *Joh. Christoph Hoffbauer,* Analytik der Urtheile und Schlüsse. Halle 1792.

Dess. Naturrecht, aus dem Begriff des Rechts entwickelt. Halle 1793.

Dess. Untersuchungen über die wichtigsten Gegenstände des Naturrechts. Halle 1793.

Dess. Anfangsgründe der Logik. Halle 1794.

Dess. Untersuchungen über die wichtigsten Gegenstände einer philosophischen Religionslehre. Halle 1795.

Dess. Naturlehre der Seele in Briefen. Halle 1796.

Dess. Allgemeines Staatsrecht. 1797.

Dess. Anfangsgründe der Moralphilosophie. Halle 1798.

Dess. Untersuchungen über die wichtigsten Gegenstände der Moralphilosophie. 1r Thl. Dortm. 1799.

Dess. Untersuchungen über die Krankheiten der Seele. Halle 1802. 3 Thle.

Dess. Psychologie in ihrer Hauptanwendung auf die Rechtspflege. Halle 1808.

Dess. Ueber die Analysis in der Philosophie, nebst Abhandlungen verwandten Inhalts. Halle 1810.

Dess. Versuch über die schwerste und leichteste Anwendung der Analysis in philosoph. Wissenschaft. Leipzig 1810.

Dess. Das allgemeine Naturrecht und die Moral in ihrer gegenseitigen Abhängigkeit. Halle 1816.

(s. weiterhin §. 16.) den *Kantianismus* sogleich modificirt vortrug, ist als der eigentliche Repräsentant desselben *Grohmann*[1] zu nennen. Leipzig besass *Born* (s. p. 256) und *Heydenreich*[2]. In Würzburg lehrte *Metz*[3], *Reuss* (s. p. 271). In Erfurt wurden schon 1788 *Kant's* Prolegomena von *Lossius* erklärt. In Altorf hielt *Will*[4] Vorlesungen über *Kantische* Philosophie. In Göttingen las zuerst *Bürger* nur historisch über dieselbe, später bekannte sich *Bouterwek* (s. §. 16.) ganz entschieden zu ihr. Zu Marburg ward das durch *Endemann* bewirkte Verbot der *Kan-*

---

1) *J. Chr. Aug. Grohmann*, dem Andenken *Kant's*. Berlin 1804.
Dess. De recentiss. philos. vanitate. Viteb. 1809.
Dess. Ueber die höhere oder philosophische Beurtheilung unsrer Zeitumstände. Hamburg 1810.

2) *K. H. Heydenreich, Animadversiones in Mosis Mendelii filii refutationem placitorum Spinosae. Lipsiae* 1786.
Dess. Natur und Gott nach *Spinoza*. Leipzig 1789.
Dess. System der Aesthetik. Leipzig 1790.
Dess. Betrachtungen über die Philosophie der natürl. Religion. 2 Bde. Leipzig 1790 ff.
Dess. Aesthet. Wörterbuch. 4 Thle. Leipzig 1793 ff.
Dess. Original-Ideen für die interessantesten Gegenstände der Philosophie. 3 Bde. Leipzig 1793 ff.
Dess. Ueber Freiheit und Determinismus. Erlangen 1793.
Dess. Propädeutik der Moralphilosophie. 3 Bde. Leipzig 1794 ff.
Dess. System des Naturrechts nach kritischen Principien. 2 Bde. Leipzig 1794 ff.
Dess. Grundsätze des natürlichen Staatsrechts. 2 Bde. Leipzig 1795.
Dess. Briefe über den Atheismus. Leipzig 1796.
Dess. Philosophisches Taschenbuch für denkende Gottesverehrer. 4 Bde. Leipzig 1796 ff.
Dess. Grundsätze der Kritik des Lächerlichen. Leipzig 1797.
Dess. Psychologische Entwicklung des Aberglaubens. Leipzig 1797.
Dess. Philosophie über die Leiden der Menschheit. 2 Bde. Leipz. 1797 ff.
Dess. Vesta oder kleine Schriften zur Philosophie des Lebens. Leipzig 1798—1801.

3) *Andr. Metz*, Kurze und deutliche Darstellung des *Kantischen* Systems. Bamberg 1795.

4) *Will*, Vorlesungen über die *Kantische* Philosophie. Altorf 1788.

tischen Philosophie auf *Tiedemann's* (s. p. 240) Betrieb bald aufgehoben. In Giessen war sie durch *Snell* und eine Zeit lang durch *C. C. E. Schmid* vertreten. In Rinteln machte sich *Fürstenau*[1] frühe mit *Kant* bekannt. Nach Frankfurt a. d. O. verpflanzte sie, wenn gleich modificirt, *Krug*. In Rostock nannte man im Jahre 1795 unter den Anhängern *Kant's* den Theologen *Martini*, den Juristen *Weber*, den Naturforscher *Link*. Später kam *Beck* dahin (s. §. 21.). In Heidelberg ward *Koller* ein Opfer seines Eifers für die kritische Philosophie; dass aber dennoch dieselbe dort Boden gewann, geht daraus hervor, dass viele Dissertationen (von *Wedekind* 1793 u. A.) die Kritik der reinen Vernunft betreffen. Nach Wien ward das Interesse an ihr durch *Bendavid*[2] verpflanzt, der dort Vorlesungen zuerst im Hörsal der Universität, dann in einem Privathause hielt. In Kopenhagen ward schon im Jahre 1792 über *Kant* gelesen, deutsch von *Olshausen*, dänisch von *Risbrigherr*, einige Jahre später erschien dort eine Darstellung der kritischen Philosophie[3]. Bei der Stiftung der Universität Dorpat war *Jäsche*[4], der Herausgeber von

---

1) *Carl Gottfr. Fürstenau*, Ueber die Frage, was ist von der *Kantischen* Philosophie zu halten? Rinteln 1789.

2) *Laz. Bendavid*, Versuch über das Vergnügen. 2 Bde. Wien 1794.
Dess. Vorlesungen über die Kritik der reinen Vernunft. Wien 1795.
Dess. Vorlesungen über die Kritik der prakt. Vernunft. Wien 1796.
Dess. Vorlesungen über die Kritik der Urtheilskraft. Wien 1796.
Dess. Beiträge zur Kritik des Geschmacks. Wien 1797.
Dess. Vorlesungen über die Metaphys. Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Wien 1798.
Dess. Versuch einer Geschmackslehre. Berlin 1799.
Dess. Preisschrift über den Ursprung unsrer Erkenntniss. Berlin 1802.
Dess. Versuch einer Rechtslehre. Berlin 1802.

3) *Schmidt-Phiseldeck, Philosophiae criticae secundum Kantium expositio.* 2 *Voll. Coppenh.* 1796—98.

4) *Gottl. Benj. Jäsche,* Versuch eines fasslichen Grundrisses der Rechts- und Pflichtenlehre. Königsberg 1796.

Kant's Logik, ihr erster Professor der Philosophie. Zu den genannten Universitätsstädten kommen dann noch die, wo theils Gymnasial- und Lycealprofessoren in ihren Anstalten, theils andre Gelehrte vor einem grössern Publico über *Kantische* Philosophie Vorträge hielten oder Commentare darüber schrieben. Berlin hatte von den erstern *Kiesewetter* [1], von den letztern *Bendavid* aufzuweisen. In Lübeck war *Kunhardt* [2], wenigstens in seiner frühern Zeit ein Anhänger der neuen Lehre. Magdeburg hatte an *Mellin* [3] einen unermüdlichen Erklärer der *Kantischen* Phi-

---

Gottl. Benj. Jäsche, Einleitung zu einer Architektonik der Wissenschaften. Dorpat 1816.

Dess. Grundlinien der Ethik oder philos. Sittenlehre. Dorpat 1824.

Dess. Der Pantheismus nach seinen verschiednen Hauptformen, seinem Ursprung und Fortgange. 3 Bde. Berlin 1826 ff.

1) *J. Gottfr. Chr. Kiesewetter*, Ueber den ersten Grundsatz der Moralphilosophie. Halle 1788.

Dess. Philosophische Bibliothek. Berlin 1794.

Dess. Versuch einer fasslichen Darstellung der wichtigsten Wahrheiten der neuen Philosophie. Berlin 1795. 4te Aufl. 1824.

Dess. Grundriss einer allgem. Logik. 2 Bde. 1796. 4te Aufl. 1824.

Dess. Compendium einer allgemeinen Logik. Berlin 1796.

Dess. Logik zum Gebrauch für Schulen. Berlin 1797.

Dess. Prüfung der *Herder'schen* Metakritik. 2 Bde. Berlin 1799.

Dess. Kurzer Abriss der Erfahrungsseelenlehre. Berlin 1806.

Dess. Fassliche Darstellung der Erfahrungsseelenlehre. Hamburg 1806.

Dess. Die wichtigsten Sätze der Vernunftlehre für Nichtstudirende. Hamburg 1806.

Dess. Moralphilosophie. 2te Aufl. Berlin 1804.

2) *H. Kunhardt*, *Kant's* Grundlegung zur Metaphysik der Sitten in einer fasslichen Sprache dargestellt und ihrem Hauptinhalt nach geprüft. Lübeck 1800.

Dess. Skeptische Fragmente oder Zweifel an der Möglichkeit einer Philosophie als Wissenschaft des Absoluten. Lübeck 1804.

Dess. Ueber den wesentlichen Character der Menschheit und über die Gränze der philosoph. Erkenntniss. Leipzig 1813.

Dess. Betrachtungen über die Grenze des theologischen Wissens. Neustrelitz 1820.

3) *G. S. A. Mellin*, Marginalien und Register zu *Kant's* Kritik des Erkenntnissvermögens. 2 Bde. Jena 1794. 95.

losophie. Dies galt eben so von katholischen Städten; in Mainz erklärte der Professor der Theologie *Blau*, wenigstens *privatissime*, die *Kantische* Kritik, in Augsburg wurde schon im Jahre 1788 in der Benedictiner-Abtei über Thesen gestritten, welche *Kant* betrafen; eben so in Fulda. In München war *Mutschelle* [1]. Zu den genannten Männern kommen dann noch die, welche theils als akademische Docenten, theils als Schriftsteller ihre Aufgabe darein setzten, die Principien der *Kantischen* Philosophie theils zu erläutern [2], theils in bestimmten Gebieten des Wissens geltend zu machen und durchzuführen. Hier glänzen, wenn die bisher Genannten nicht wiederholt werden, in der Rechtsgelehrsamkeit stattliche Namen. Vor Allen *Paul Johann Anselm Feuerbach* [3], dann *Za-*

G. S. A. Mellin, Encyclopädisches Wörterbuch der *Kantischen* Philosophie. 6 Bde. Züllichau und Leipzig 1797 ff.

Dess. Kunstsprache der kritischen Philosophie, alphabetisch geordnet. Jena 1798.

1) *Seb. Mutschelle*, Versuch einer fasslichen Darstellung der *Kantischen* Philosophie. 12 Hfte. München 1799—1805.

2) Ausser früher Genannten: *Peuker* in Schlesien, dessen Darstellung der Kritik der reinen Vernunft nebst kurzer Widerlegung der dagegen gemachten Einwürfe *Fichte* trefflich nennt; ferner:

J. Chr. Greiling, Ideen zu einer künftigen Theorie der allgemeinen praktischen Aufklärung. Leipzig 1795; dann:

J. Weber, Versuch die harten Urtheile über die *Kantische* Philosophie zu mildern. München 1796; endlich:

J. C. Zwänziger, Commentar über *Kant's* Kritik der reinen Vernunft. Leipzig 1792.

Dess. Commentar über *Kant's* Kritik der prakt. Vernunft. Leipz. 1794.

Dess. Philosophisch-kritischer Katechismus zu einer gründlichen Beurtheilung der *Kantischen* Krit. d. rein. Vernunft. Leipzig 1796.

Dess. Unpartheiische Erläuterungen über die *Kantische* Lehre von Ideen und Antinomien. Leipzig 1797. — u. v. A.

3) (*P. J. A. Feuerbach*) Ueber die einzig gültigen Beweise gegen Daseyn und Gültigkeit der natürlichen Rechte. Leipzig u. Gera 1795.

Dess. Kritik des natürlichen Rechts. Altona 1796.

Dess. Antihobbes. 1798.

chariae[1], *Gros*[2], *Schmalz*[3], *Pölitz*[4] u. A. Die ästhetischen Ideen *Kant's* wurden adoptirt von *Delbrück*[5], weiter ausgeführt von *Schiller*[6]; auf Pädagogik wurden *Kant's* moralische Ansichten angewandt, theils von bereits Genannten (*Heusinger*, *Greiling*), theils von *Niemeyer*[7] und *Schwarz*[8]; die Theologen, welche *Kant's* Lehren auf die positive Religionslehre anwandten, gehören in die Geschichte der Theologie. Selbst bis in die praktische Theologie hinein zeigte sich der Einfluss, wie die katechetischen Versuche von *Gräfe* und *Daub* beweisen. Am Wenigsten Einfluss hat die *Kantische* Philosophie offenbar auf die Naturwissenschaften oder vielmehr auf den Theil derselben geäussert, der die leblose Natur betrifft, wo die Versuche von *Gren*[9], *Fischer*[10],

---

1) *K. Sal. Zachariae,* Anfangsgründe des philosoph. Privatrechts. Leipzig 1804.
Dess. Anfangsgründe des philos. Criminalrechts. Leipzig 1805.
Dess. Vierzig Bücher vom Staat. 2 Bde. Stuttg. u. Tüb. 1820.

2) *C. H. Gros,* Lehrbuch der philos. Rechtswissensch. Tüb. 1802.

3) *Th. Schmalz,* Recht der Natur. Königsb. 1792. 2te Aufl. 1795.
Dess. Natürliches Staatsrecht. Königsb. 1794. 2te Aufl. 1795.
Dess. Das natürliche Familien- und Kirchenrecht. Königsb. 1795.
Dess. Erklärung der Rechte des Menschen und Bürgers. Königsb. 1798.
Dess. Handbuch der Rechtsphilosophie. Königsb. 1807.

4) *K. H. L. Pölitz,* Die Staatswissenschaften im Lichte unsrer Zeit. Leipzig 1823. 5 Bde., und viele andre Werke.

5) *Ferd. Delbrück*, Das Schöne. Berlin 1800.

6) *Fr. Schiller,* Ueber Anmuth und Würde, so wie andre Aufsätze in seinen Prosaischen Schriften.

7) *A. H. Niemeyer,* Grundsätze der Erziehung. Halle 1796. 6te Aufl. in 3 Bdn. 1810.
Dess. Leitfaden der Pädagogik und Didaktik. Halle 1803.

8) *Fr. Heinr. Chr. Schwarz,* Erziehungslehre. Leipzig 1802.
Dess. Lehrbuch der Pädagogik und Didaktik. Heidelberg 1807.

9) *Gren,* Grundriss der Naturlehre. 3te Aufl. 1797.

10) *J. C. Fischer,* Geschichte der Physik.
Dess. Physicalisches Wörterbuch.

Hildebrandt[1], den Dynamismus in der Physik geltend zu machen, offenbar sehr äusserlich sind. Dagegen ist nicht zu verkennen, dass in der Physiologie, wenn auch nicht sogleich tumultuarische Constructionsversuche gemacht wurden, der Begriff des Naturzwecks oder der immanenten Zweckmässigkeit noch jetzt selbst bei den Forschern seine Nachwirkung zeigt, die sonst Alles was Naturphilosophie heisst, perhorresciren. Während aber in Deutschland die *Kantische* Philosophie die Lehrstühle der Philosophie beherrschte und in alle Wissenschaften eingedrungen war, hatten sich auch die andern Länder wenigstens nicht ganz ihrem Einfluss verschlossen. Schon im Jahre 1796 macht die Allg. Lit. Zeit.. sehr erfreut aufmerksam auf einige holländische Arbeiten[2]. Dazu kamen bald andre[3]. Ihnen folgten im Englischen Uebersetzungen von deutschen, dann eigne einleitende Werke[4]. Was Frankreich[5] betrifft, so wurden schon im Jahre 1796 einige der kleinern Schriften *Kant's* (Zum ewigen Frieden; Ueber das Schöne und Erhabne) ins Französische

1) *Hildebrandt*, Anfangsgründe der dynamischen Naturlehre. 2 Thle. Erlangen 1807.

2) *Paulus van Hemert, Kort Vorschlag von de inhoud der niewe Wysgeerte von der Heer Kant. Amst.* 1792.

Dess. Beginzels der Kantiansche Wysgeerte.

3) *Magazyn voor de critische Wysgeerte en de Geschiedenis van dezelve. Amst.* 1798.

Van Bosch ethica philosophiae criticae.

4) *Nitsch, general and introductory view of Kant's principles concerning man the world and deity. Lond.* 1796.

The principles of critical philosophy selected from the works of Emm. Kant and expounded by James Sig. Beck. Lond. and Edinb. 1797.

Willichs Elements of the critical philosophy. Lond. 1798.

Wirgmann Principles of the Kantesian or transscendental philosophy. Lond. 1824.

5) Vgl. *Buob*, die *Kantische* Philosophie in Frankreich, in der Zeitschr. für Philosophie und philos. Kritik, herausgeg. von *Fichte* und *Ulrici*. XIX, 1.

übersetzt, ohne viel beachtet zu werden. Ihnen folgte im Jahre 1801: Ideen zu einer Geschichte in weltbürgerlicher Hinsicht und die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, oder vielmehr ein Abriss dieser Schrift, welcher *Kant* nur zugeschrieben wird. Auch diese fand keine Berücksichtigung, der Sensualismus war noch zu sehr herrschend. Im Jahre 1801 begann die gründlichere Berücksichtigung der neuen Lehre von Seiten der Franzosen. *Charles Villers*, ein Mann, der deutsche Sprache und Wissenschaft so gründlich studirt hatte, dass er fähig war, in Deutschland mit Erfolg öffentlich zu lehren, gab nach mehrern kleinern Versuchen, sein grosses Werk [1] über *Kantische* Philosophie heraus, welches vielleicht mehr gewirkt hätte, wenn es nicht mit zu grossem Enthusiasmus geschrieben und die Polemik gegen die französische Philosophie, ja oft gegen den französischen Geist, zu herbe gewesen wäre. So aber ward es von *Degerando*, welcher im Institut ein Gutachten über dies Buch und über die kritische Philosophie abgab, sehr getadelt und blieb ziemlich unbemerkt. Es half auch Nichts, dass *Mercier* im Institut einen Aufsatz las, welcher bestimmt schien, *Degerando's* Urtheil zu widerlegen und dass ein andrer Freund *Villers'* zu diesem Ende anonym einige Blätter veröffentlichte, die allgemeine Meinung blieb gegen *Villers* und also gegen *Kant*, und auch eine Schrift von *Hähne* [2] konnte die Ansichten nicht ändern. Mehr als diese von Franzosen gemachten Bemühungen wirkten offenbar die Versuche eines holländischen Gelehrten; während nämlich ein Werk in französischer Sprache von *Heumann* unbeachtet

---

1) *Charles Villers, Philosophie de Kant ou principes fondamentaux de la philosophie transscendentale. Metz* 1801. 2 *Voll.*

2) *J. Höhne, Philosophie critique découverte par Kant, fondée sur le dernier principe du savoir. Paris* 1802. 8.

blieb, ward ein ursprünglich holländisch verfasstes von *Kinker*[1] nicht nur in Frankreich übersetzt, sondern auch Veranlassung, dass *Destutt-Tracy* im Institut darüber und über die *Kantische* Philosophie berichtete[2]. Fiel nun gleich dieser Bericht eines der letzten Häupter des Sensualismus nicht vortheilhaft aus, so war doch die Aufmerksamkeit mehr, nicht nur auf *Kinker* gewandt, dessen holländischer nach *Schulze* gearbeiteter Abriss der Kritik der reinen Vernunft sogleich (1803) ins Französische übersetzt ward, sondern auf die Kritische Philosophie überhaupt, und bei allem Tadel, welchen *Degerando* in der ersten Ausgabe seines berühmten Werks[3] über dieselbe ausspricht, sieht man doch, dass er sie jetzt viel gründlicher kannte als da er *Villers'* Buch kritisirte. Wenn *Degerando* in diesem Werke *Kant* vorwirft, er habe alle möglichen philosophischen Richtungen nur so vereinigt, dass er nach einander in die entgegengesetzten Extreme gefallen sey, so müssen wir dies Urtheil erklärlich finden, wenn wir die Stellung festhalten, die wir *Kant* anwiesen, und zugleich, dass der Kritiker nur eine Richtung (die sensualistische) repräsentirt. Was allen diesen Männern wenig oder gar nicht gelungen war, gelang einer Frau. Das Buch über Deutschland[4] von der Frau *von Staël* verbreitete, wie über deutsches Leben und deutsche Poesie, so auch über deutsche Philosophie ganz andre als die bisherigen Ansichten. Befreundet mit *Villers*, ja mit durch ihn in deutsches Wissen eingeführt, gab sie in ihrer genialen Weise

---

1) *Essai d'une exposition succincte de la critique de la raison pure de Mr. Kant par Mr. Kinker traduit du Hollandais par J. le Fr. Amsterd.* 1801.

2) *Destutt-Tracy, De la métaphysique de Kant, ou observation sur un ouvrage intitulé: Essai etc. Mém. de l'Instit. scienc. moral. Tom. IV.*

3) *Degerando, Histoire comparée des systèmes de la philosophie. Paris* 1804. 3 *Voll.*

4) *De l'Allemagne. Lond.* 1813. Leipz. 1814, mit Einl. v. *Villers.*

die geistig und geistreich aufgefasste Essenz der kritischen Philosophie, und verletzte dabei nicht den französischen Geist, wie *Villers* dies gethan hatte. Ihr Buch, wegen der vorangegangenen Verfolgung um so mehr gelesen, half eine neue Zeit für die Philosophie in Frankreich vorbereiten, und ebnete auch der kritischen Philosophie den Weg. Doch aber dauerte es noch geraume Zeit, ehe er betreten ward. Wie überhaupt für das Studium der Geschichte der Philosophie, so ist für das der *Kantischen* Philosophie insbesondre Epoche machend: *Victor Cousin.* Seine im Jahre 1819—20 gehaltenen Vorlesungen über *Kantische* Moralphilosophie haben in ihrem ersten Theil, welcher allein [1] leider bis jetzt erschienen ist, nur die Kritik der reinen Vernunft erörtert. Sie zeigen den Verfasser allen seinen Vorgängern weit überlegen. Eben so gründlich, ja gründlicher als *Villers*, dringt er in seinen Gegenstand ein und entwickelt dabei mit würdiger wissenschaftlicher Ruhe. Das Schwerfällige des *Kantischen* Styls verschwindet bei ihm, einem der ersten Stylisten Frankreichs, eben so wie bei Frau *von Staël*, zugleich aber gibt er nicht nur die allgemeinen Resultate, sondern die Grundprincipien und die streng wissenschaftliche Entwicklung. Seine Kritik endlich, weil sie nicht von einem einseitigen Standpunkt ausgeht, sondern von dem von ihm gegründeten des Eklekticismus, kann anerkennend seyn, und ist es so sehr, als wir es von einer andern Nation nur erwarten dürfen. Indem *Cousin* zugleich in seinen Vorlesungen dem Sensualismus des Kaiserreichs und dem die Selbstständigkeit der Vernunft bestreitenden Ultramontanismus der Restauration den Todesstreich versetzt hat, die beide den Kriticismus nicht zu fassen vermochten, hat er positiv und negativ

1) *V. Cousin, Leçons sur la philosophie de Kant. Tome premier. Paris et Leipsic* 1842. 8.

seinen Landsleuten das Verständniss der *Kantischen* Lehre erleichtert, ja man muss sagen eröffnet. Seit jenen Vorlesungen, und in Folge derselben haben sich nun die Uebersetzungen *Kantischer* Werke und die Darstellungen seiner Lehre sehr gemehrt. Unter jenen ersteren sind die von *Kératry*, *Tissot*[1], *Trullard*[2], *Barni*[3] zu nennen. Was die letztern betrifft, so sind, wenn auch die hinzugerechnet werden, welche nicht allein die *Kantische*, sondern überhaupt die neuere deutsche Philosophie behandelt haben, in chronologischer Folge zu nennen *Bentz* (1823) mit seiner Exposition des *Kantischen* Systems, *Schön* (1831), der sich in seinem Werke über Transscendentalphilosophie als strengen Anhänger *Kantischer* Lehre zeigt, ferner der Baron *Barchou de Penhoën*, welcher in seinem 1836 erschienenen Werk[4] *Kant's* Lehre ausführlich darstellt und ihr einen sehr hohen Platz einräumt. *Rémusat*, ein Mann, der sich in historischen Arbeiten eben so ausgezeichnet hat, wie in selbstständigen Untersuchungen, hat (1842) in seinen philosophischen Versuchen eine Untersuchung über die Kritik d. rein. Vernunft angestellt[5].

---

1) *Critique de la raison pure par Em. Kant. 2e édition en français par J. Tissot.*

Logique de Kant traduit de l'allemand. Paris 1840.

Principes métaphysiques du droit. Paris 1837.

Principes métaphysiques de la morale. Paris 1837.

Leçons de métaphysique par Kant publiées par Poelitz, trad. de l'allem. Paris 1843.

2) *Trullard, La réligion dans les limites de la raison par Kant, trad. de l'allem. Paris* 1841.

3) *Barni, Critique du jugement par Emm. Kant trad. de l'allem. Paris* 1845.

Critique de la raison pratique précedée des fondemens de la métaphysique des moeurs traduite en français. Paris 1847.

4) *Barchou de Penhoën, Histoire de la philosophie allemande depuis Leibnitz jusqu'à Hegel. Paris* 1836.

5) *Charles de Rémusat, Essais de philosophie. Paris* 1842. *2 Voll.*

Wenig beachtet ward eine Arbeit von *Colany* (1845), welche *Kant's* Religionsphilosophie vom Standpunkt der neuern Tübinger Schule aus erörtert. Wie ernst man es jetzt mit der deutschen Philosophie in Frankreich meint, zeigt die vom Institut gestellte Aufgabe, und die gründliche Lösung derselben in *Willm's* gekrönter Preisschrift [1] (1846), die in ihrem ersten Bande, so wie in der ersten Hälfte des zweiten nur *Kant* behandelt, und über welche *Rémusat* im Institut, wie zugleich über andre eingelaufene Arbeiten, berichtet hat [2]. Zu den Ungarn und Polen bahnte *Kant's* Lehre sich ihren Weg durch die auf deutschen Universitäten Studirenden. Auch Italiens Philosophen haben endlich von ihr Notiz nehmen müssen [3], freilich zu einer Zeit, wo in Deutschland der Undank gegen *Kant* schon begonnen hatte. Selbst in Brasilien, sagt man, sey kritische Philosophie gelehrt worden oder werde es noch.

§. 15.

Viel wichtiger sind die Angriffe, welche *Kant's* Lehre erfährt von der Glaubensphilosophie. Diese steht mit ihr in sofern auf gleichem Niveau, als auch sie über die Philosophie des 18. Jahrhunderts hinausstrebt. Ihre drei Hauptrepräsentanten, durch dies gemeinschaftliche Streben auch persönlich eng verbunden, unterscheiden sich doch auch

---

1) *Histoire de la philosophie allemande depuis Kant jusqu'à Hegel par J. Willm. Ouvrage couronné par l'Institut. Paris* 1847.

2) *Ch. de Rémusat, De la philosophie allemande, rapport à l'académie des sciences morales et politiques. Paris* 1847.

3) *Pasquale Galuppi, Saggio filosofico sulla critica della conoscenza. Napoli* 1819. 2 *Voll.*

sehr wesentlich, indem *Hamann* sich durch tiefsinnige Theologumena vor der Aufklärung rettet, während *Herder* Schutz bei *Spinoza* sucht, dessen Lehre er aber, von einer lebensvollen Naturansicht durchdrungen, modificirt. *Jacobi* endlich, beiden befreundet, in mancher Beziehung beide vereinigend, gibt dieser Richtung den wissenschaftlichen Ausdruck und Character, der sie in Stand setzt, als Schule aufzutreten und die *Kantische* Lehre mit ihren eignen Waffen zu bestreiten.

1. Weder der elegante Eklekticismus der Göttinger, noch der schulmässige *Wolffianismus* der Halle'schen Professoren konnte nachhaltige Siege über die *Kantische* Philosophie erringen, mochten sie auch manchen richtigen Einwand gegen Einzelnes vorbringen. Sie gehörten einer vergangnen Zeit an, dem neuen System ist die seinige gekommen, der Sieg ist ihm gewiss, noch ehe es in den Kampf gegangen. Anders wird sichs dort verhalten, wo das Bewusstseyn aufgegangen ist, dass jene seine Gegner auf einem untergeordneten Standpunkt stehn, ohne dass doch das neue System überzeugt hat. Die Uebereinstimmung in der Negative stellt die, welche mit den veralteten Lehren gebrochen haben, auf eine Linie mit den Anhängern der neuen. Greifen sie nun die letztere an, so sind sie würdige, eben darum auch furchtbarere Gegner. Es ist bemerkt (II, 2. p. 525 ff.), dass Viele mit dem frechen Naturalismus und faden Rationalismus der französischen und deutschen Aufklärung sich nicht hätten befriedigen können. Manchen ist dies die Veranlassung gewesen, sich auf ein ganz andres Gebiet zu werfen als die Philosophie. So *Lessing*, dessen Ruhm eben so wenig wie der *Luther's* dadurch geschmälert wird, wenn man sagt, er

sey weder *Spinozistischer* noch *Leibnitzischer*, er sey gar kein Philosoph gewesen. Bei Andern bleibt aber der Drang, sich nicht nur kritisch (negativ) zu verhalten, sondern eine in sich geschlossene, positive Weltanschauung zu gewinnen. Sind sie nun nicht im Stande mit der neuen Lehre sich zu vereinigen, von der sie andrerseits Notiz nehmen müssen, so werden sie gegen diese um so siegreicher auftreten, je mehr in derselben von der zu lösenden neuen Aufgabe ungelöst geblieben ist. Dies nun ist es, was *Hamann* eine Stelle in der Geschichte der Philosophie sichert. Gehörte er nur zu denen, welche, wie z. B. *Claudius*, abgestossen vom Materialismus und Rationalismus, in der Vertiefung in den religiösen Inhalt Befriedigung suchten, so wäre er als Gegner aller Philosophie (denn eine andre als jene ahndete er dann nicht) hier zu übergehn. Es verhält sich aber mit ihm auch noch anders. Er hat das Gefühl, dass in jenen ihm widerwärtigen Richtungen isolirt worden ist, was zusammengehört. Er verkennt, dass es Noth thue Geist und Materie, Vernunft und Sinn zu versöhnen. Er hat um so mehr Recht, dies von dem neuen System zu verlangen als dieses selbst sich diese Aufgabe gestellt hat. Er sieht endlich, dass diese Aufgabe von der *Kantischen* Philosophie noch lange nicht gelöst ist. Unfähig aber, wie er ist, auch nur einen Gedanken systematisch und rein, d. h. von andern gesondert, durchzuführen, geschweige denn ein ganzes Gedankensystem aufzubauen, spricht er seine Vorwürfe nur in kühnen Gedankenblitzen aus, die als Streiflichter die Punkte beleuchten, in welchen wirklich das kritisirte System Schwächen darbietet. Weil er diese Gebrechen sieht und zeigt, deswegen ist er für die Entwicklung der Philosophie sehr wichtig geworden. Weil er ferner zeigt, worin die Heilung besteht, hat er anticipirt, was spätere Systeme sich zur Aufgabe gestellt haben. Weil er aber endlich die Heilung nur be-

schreibt, nicht kunstgerecht zu Stande bringt, ist er trotz aller dieser Verdienste kein grosser Philosoph gewesen.

Hamann.

Johann Georg Hamann[1] ward am 27. Aug. 1730 in Königsberg in Preussen geboren. Nachdem er von den verschiedensten Lehrern in allen möglichen Fächern ohne bestimmte Methode unterrichtet worden, bezog er 1746 die Universität in einem Zustande, in dem er selbst seinen Kopf einer „Jahrmarktsbude" vergleicht. Auch die Studentenjahre änderten hierin nichts: zuerst dem theologischen, dann dem juristischen Studium sich zuwendend, hat er weder mit dem einen, noch dem andern sich ernstlich beschäftigt, sondern bald auf Alterthümer und Kritik, dann auf französische Romane u. s. w. sich geworfen, immer mit dem hochmüthigen Gefühl, dass es etwas Erhabnes sey „nicht für Brodt zu studiren". (Der Heisshunger nach Lectüre ohne einen bestimmten Plan hat ihn nie verlassen.) Im Jahre 1752 nahm er, „um in der Welt seine Freiheit zu versuchen", eine Hofmeisterstelle in Livland an, es war nicht seine Schuld, dass er hier nur einige Monate blieb. Eine gleiche Stelle in Kurland verliess er nach einem Jahr, ward aber einige Monate darauf wieder dahin zurückberufen. Dass er es zum zweiten Male verliess, war dadurch veranlasst, dass das ihm befreundete Kaufmannshaus *Berens* in Riga ihn zum Geschäftsreisenden ernannte. Nach einem kurzen Aufenthalt in Königsberg, während dessen seine Mutter starb, trat er im Herbst 1756 seine Reise an über Danzig, Berlin, Hamburg, Amsterdam nach London, wo er im April 1757 ankam. Seine Unfähigkeit zu jedem Geschäft, der Leichtsinn, mit dem er seine Aufträge vernachlässigte und sich in Vergnügungen und Aus-

1) *Hamann's* Schriften, herausgeg. von *Friedr. Roth.* Berlin 1821 ff.

schweifungen warf, brachte ihn in einen Zustand innerer Verzweiflung, den er in seiner Selbstbiographie [1], die sein Leben bis zum neun und zwanzigsten Jahr beschreibt, mit grosser Offenheit schildert. Das Lesen der Bibel wirkte eine mächtige Veränderung in ihm; innerlich beruhigt, ging er nach Riga zurück, wo er in dem befreundeten Hause theils einen Theil der Correspondenz besorgte, theils der Schwester des Hauses Unterricht gab. Um seinen Vater zu pflegen, ging er 1759 nach Königsberg zurück, und lebte vier Jahre nur ihm und angestrengten, obgleich immer unsystematischen Studien. Nachdem er einige Jahre theils in Königsberg, theils in Mitau sich etwas in Geschäften geübt hatte, erhielt er 1767 durch *Kant's* und eines gewissen *Jacobi* Empfehlung eine Stelle als Uebersetzer bei der Accisedirection, und zehn Jahre später das lang gewünschte gemächlichere Amt eines Packhofverwalters, in welchem er Zeit genug hatte, seinen Büchern und seiner Correspondenz, dabei aber einem Kreise von Männern zu leben, in welchem die Namen *Kant*, *Schulze*, *Scheffner*, *Hippel*, *Kraus* die hervorstechendsten sind. Der Letzte stand *Hamann* am nächsten. Dazu kamen die vielen Fremden, namentlich Kurländer, Polen und Russen, die damals Königsberg häufig besuchten. Durch die Entziehung der sogenannten Voy-(oder Fooi-)Gelder, welche im Jahre 1782 projectirt, Anfangs 1784 definitiv bestimmt ward, wurde *Hamann* auf das geringe Jahresgehalt von 300 Thalern reducirt. In der Zeit der grössten Sorgen überraschte ihn ein enthusiastischer Verehrer seiner Schriften, *Franz Buchholz*, Herr von Walbergen, der zuerst die Absicht gehabt hatte, sich ganz als geistiger Sohn *Hamann's* in seine Häuslichkeit einzuführen, mit dem Geschenk eines bedeutenden Capitals für jedes seiner Kinder. Der lang gehegte

1) Gedanken über meinen Lebenslauf, im 1sten Bande der Werke.

Wunsch, alte Freunde, wie *Herder*, *Jacobi*, zu sehn, ward verstärkt durch den Wunsch, den Wohlthäter persönlich kennen zu lernen, und er verlangte Urlaub zu einer Badereise. Anstatt desselben erhielt er den Abschied mit einer Pension von 150 Thalern, die bald darauf um 50 vermehrt ward. Die neuen Sorgen, die ihm dadurch erwuchsen, überwog die Freude, endlich reisen zu können; er ging über Berlin nach Münster, und brachte seine Zeit theils bei *Jacobi* in Pempelfort, theils bei *Buchholz* in Münster und Walbergen zu. So anregend dieses Beisammenleben war, so aufregend und aufreibend zugleich. Die guten Folgen des Pyrmonter Bades gingen im Anfange des Jahres 1788 allmählig verloren und eben als er seine Rückreise nach Königsberg antreten wollte, überraschte ihn in Walbergen der Tod am 21. Juni 1788.

Die zahlreichen Schriften *Hamann's* sind lauter kleine Abhandlungen, die durch ganz bestimmte Veranlassungen hervorgerufen, eine Menge rein örtlicher und andrer Beziehungen enthalten. Dazu kommt, dass *Hamann* mit einem wahren Heisshunger Bücher aller Art verschlang, und indem er schrieb Anspielungen an seine jedesmalige Lectüre machte Bei seinem schwachen Gedächtniss wusste er später selbst nicht mehr Alles zu deuten, wie viel mehr musste jeder Andre darauf verzichten, seine Werke genügend zu commentiren. Am meisten thun dies seine Briefe. Der seltsame, oft barocke Styl, jene eben berührte Unverständlichkeit, endlich der nicht zu bestreitende Tiefsinn in Allem, was er geschrieben, haben ihm im Kreise seiner Verehrer frühe den Namen des Magus im Norden erworben. Die hauptsächlichsten seiner Druckschriften sind:

S o k r a t i s c h e D e n k w ü r d i g k e i t e n f ü r d i e l a n g e W e i l e d e s P u b l i c u m s u. s. w., 1759, eine Schrift, die nicht als eine historische Darstellung anzusehn ist, — *Hamann* kannte damals weder *Plato* noch *Xenophon*, —

sondern eine Masse von Gedanken über Geschichte der Philosophie und Philosophie der Geschichte, Heidenthum und Christenthum enthält, und dabei die rein individuelle Absicht hat, sich über sein Verhältniss zu *Berens* und *Kant*, welchen beiden die Schrift gewidmet ist, auszusprechen. (Der Letztere hatte ihn hinsichtlich seines allerdings unbegreiflichen Benehmens zu jenem Hause auf den gewöhnlichen Gang zurückzubringen versucht.) Einen Anhang dazu bilden die Wolken, 1761, veranlasst durch einige Recensionen der Denkwürdigkeiten und die üble Aufnahme, welche dieselben bei *Berens* und *Kant* gefunden hatten. Die Kreuzzüge eines Philologen, welche 1762 erschienen, enthalten eine Anzahl, theilweis schon früher in Zeitschriften veröffentlichter, Aufsätze, welche, zum Theil unter seltsamen Titeln, Bemerkungen über Sprache, schöne Literatur und Philosophie enthalten. Der zweite Band seiner gesammelten Werke enthält die bisher genannten Schriften, so wie die übrigen Druckschriften, die *Hamann* vor dem Jahre 1772 veröffentlicht hat. Zu diesen gehören nun auch die kleinen Aufsätze, welche er im Jahre 1764 für die Königsberger Zeitung lieferte, unter denen sich u. a. eine Anzeige von *Kant's* Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabnen findet. (Sie sind im 3ten Bande von *Roth's* Ausgabe enthalten.) Unter den Schriften, die bis zum Jahre 1776 herauskamen (4ter Bd.), sind ausser einigen Aufsätzen, welche durch *Herder's* Preisschrift über den Ursprung der Sprache veranlasst wurden, z. B. des Ritters v. Rosenkreuz Willensmeinung, auszuzeichnen: die Neue Apologie des Buchstaben H, welche eine geistreiche Persiflage von *C. D. Damm's* Betrachtungen über die Religion enthält, die hierophantischen Briefe, welche gegen den später als Krypto-Katholiken berüchtigten *Stark* das Lutherthum im Gegensatz gegen Theismus und Urchristenthum in Schutz nahmen,

endlich die Zweifel und Einfälle über eine vermischte Nachricht der allgemeinen deutschen Bibliothek (1776), welche gleichfalls den Standpunkt der Berliner „gesunden Vernunft“ verspottet. Verwandten Inhalts sind die Fragmente über apokalyptische Mysterien, welche 1779 gegen *Stark's* Apologie des Freimaurer-Ordens erschienen und dem Wahn einer Verwandtschaft zwischen christlicher Religion und den antiken Mysterien entgegentreten. Die zwei Scherflein zur neusten deutschen Literatur polemisiren gegen *Campe's* und *Klopstock's* Vorschläge hinsichtlich der Orthographie und sind von der Ehrfurcht vor der Sprache erfüllt, die auch sonst bei *Hamann* hervortritt. (Beide Abhandlungen, so wie die von 1779—84 geschriebnen Briefe finden sich im 6ten Bande von *Hamann's* Schriften.) Kaum waren die ersten 30 Bogen der Kritik der reinen Vernunft erschienen als sich schon *Hamann* auf dieselben warf, und sie, theilweis, verschlang. Dann begann eine sorgfältigere Lectüre; das Resultat war eine am 1. Juli entworfene „Recension *en gros*“, drei Jahre später die Metakritik über den Purismum der Vernunft. Beide sind zu *Hamann's* Lebzeiten nicht erschienen, die erste nicht, weil er, *Kant* verpflichtet, demselben nicht vor den Kopf stossen wollte, die letztere nicht, weil er sie selbst, wie aus einem Briefe an *Herder* hervorgeht, für verunglückt ansah. Später hat sie *Rink* veröffentlicht[1]. (*Roth's* Ausgabe enthält die Recension im 6ten, die Metakritik im 7ten Bande.) Die schriftstellerische Thätigkeit *Hamann's* ward beschlossen mit Golgatha und Scheblimini (1784), worin die von *Mendelssohn* in seinem Jerusalem entwickelten politischen und religiösen Theorien bekämpft wurden, und dem, zur Vertheidigung jener Schrift gegen

1) *Rink*, Mancherlei zur Geschichte der metakrit. Invasion. 1800.

die Allg. deutsch. Biblioth. verfassten, Fliegenden Brief an Niemand den Kundbaren, der erst lange nach seinem Tode im 7ten Bande seiner Werke veröffentlicht ward. —

Will man das Characteristische der *Hamann'schen* Ansicht auf eine kurze Formel bringen, so liegt es in seinem Widerwillen gegen alles Abstracte und Einseitige. Dieses Hervorheben und Allein-gelten-lassen des Concreten wird von ihm in den mannigfachsten Formen ausgesprochen. Bald so, dass er wiederholt des *Jordano Bruno principium coincidentiae oppositorum* als den grössten Gedanken preist [1], durch den alle Fehde der Vernunft ein Ende erreiche, bald indem er, Widersprüche zu verdauen als die „*pica* seines alten Magens" bezeichnet, oder sagt, dass die göttliche Unwissenheit des Genie's die Weisheit des Widerspruchs gebe, die dem Ontologisten ein Gräuel sey, bald endlich so, dass er als seinen Wahlspruch anführt, „lieber nichts als halb" [2]. Demgemäss werden alle die Gegensätze, in welchen sich der abstrahirende Verstand zu bewegen pflegt, von *Hamann* geleugnet. Er will den Gegensatz von Göttlichem und Menschlichem nicht gelten lassen, denn Alles ist göttlich und Alles ist menschlich [3]. Eben so ist kein Gegensatz da zwischen Natur und Geschichte (oder auch zwischen Natur und Vernunft), eben so zwischen Vernunft und Offenbarung, sie stimmen zusammen und sind eins [4]. Darum konnte *Jacobi* ihn als ein *πᾶν* an Spiritualismus und Materialismus bezeichnen [5],

---

1) WW. 4ter Thl. p. 146. 6ter Thl. p. 183. 301. und a. a. O.

2) An *Jacobi* (*Jac.* WW. IV, 3 p. 376.

3) Rosenkreuz, s. WW. IV, p. 23. Wolken, WW. II, p. 81. u. a. a. O.

4) Bibl. Betr. *Hamann's*. WW. I, p. 54. 55. *Jacobi*. WW. IV, 3. p. 292.

5) *Jacobi*, Auserl. Briefwechsel. I, p. 447.

und von ihm sagen, dass er alle Extreme in sich vereinige und daher von ihrem gemeinschaftlichen Freunde *Buchholz* der vollkommne Indifferentist genannt werde [1]. Nur die Schulvernunft trennt Idealismus und Realismus, von deren Trennung die ächte Philosophie nichts weiss [2]. Dass bei einer solchen Richtung er ein Gegner des in Deutschland herrschenden, abstract verständigen Rationalismus seyn musste, liegt in der Natur der Sache. Diese Aufklärung (dieses „Nordlicht unsres Jahrhunderts", wie er es in einem Briefe an *Kraus* nennt, in dem er *Kant's* Aufsatz darüber tadelt) bestreitet er in allen ihren Repräsentanten. Daher seine Fehden mit *Damm*, *Nicolai*, *Mendelssohn* u. A. Ihr höchstes Wesen ist ihm ein Oelgötze, *Mendelssohn's* Trennung von Gesinnungen und Handlungen, von Wahrheitsgründen und Beweggründen die unwahrste Abstraction u. s. w. [3] Denselben Widerwillen aber flösst ihm der französische Materialismus ein, welchen er oft als *Epicureismus* bezeichnet, er ist ihm gleichfalls zu abstract. In diesem Gegensatz gegen jene beiden Einseitigkeiten steht er eigentlich mit *Kant* auf einem Boden. Aber auch mit diesem ist er nicht einverstanden, weil derselbe die beiden Einseitigkeiten nur verbindet, und nicht überwindet. Die *Kantische* Trennung von Sinnlichkeit und Verstand, vermittelst der er in seiner Aesthetik Sensualist, in seiner Logik Intellectualist war, dies ist ihm eine ganz unberechtigte Dichotomie, welche die wahre Philosophie zerstöre [4]. Die beiden Stämme der Erkenntniss, sagt er mit *Kant's* eignen Worten, müssen ohne ihre gemeinsame Wurzel verdorren. Eben so nennt er die Trennung von

1) *Jacobi's* Werke. III, p. 503. 504.
2) An *Jacobi*, s. *Jac.* WW. IV, 3, p. 347.
3) WW. III, p. 253. 254.
4) Metakritik. WW. VII, p. 10.

Materie und Form des *πρῶτον ψεῦδος*[1] der *Kantischen* Philosophie; das blosse Daseyn der Sprache, in welcher die Vernunft sinnliche Existenz habe, beweise die Unrichtigkeit jener Trennung, der „Verbalismus verbinde den Idealismus und Realismus", es sey eben das Unglück in *Kant's* Kritik, dass sie die hohe Bedeutung der Sprache nicht erkenne, und so die „Biederkeit der Sprache in ein sinnloses magisches Schattenspiel" verwandle[2].

Wenn diese Furcht vor allem Abstracten *Hamann* auf einen Standpunkt setzt, der in gewisser Weise über den *Kantischen* hinausgeht, so lässt ihn dagegen eine zweite Eigenthümlichkeit weit hinter demselben zurückbleiben, dies ist der individuell-subjective Character seines Philosophirens. Man hat *Kant* vielfach vorgeworfen, dass er alle Erkenntniss subjectiv mache. Allein die *Kantische* Subjectivität ist eine generische, und durch die Unterscheidung des empirischen (individuellen) Bewusstseyns von dem reinen (allgemeinen) ist der *Kantischen* Philosophie der Boden der Verständigung mit jedem andern Bewusstseyn gesichert. Dies ist aber nicht der Fall bei *Hamann*. Die Lösung aller Widersprüche, welche er anstrebt und auch wirklich erreicht, fällt nur in ihn als dieses eine Subject, und in demselben Sinne, in welchem *F. H. Jacobi* ihn das *πᾶν* aller Widersprüche nennt, in demselben nennt er selbst sich gern den Pan. Hierin hat nun die Unverständlichkeit der *Hamann'schen* Schriften ihren Grund; Alles was sich i n i h m, oft durch zufällige Umstände, combinirt, wird in denselben ausgesprochen als finde ein objectiver Zusammenhang Statt. Wären seine Briefe nicht aufbewahrt, so wäre heut zu Tage kaum eine Seite seiner Schriften zu verstehn. Hierin hat weiter das seinen Grund,

1) Metakritik. WW. VII, p. 15. 16. An *Jacobi*, a. a. O. p. 37.
2) Metakrit. p. 5. 6. 9.

was *Hegel*[1] als ein „zudringliches" Geltendmachen der Persönlichkeit bezeichnet, dass nämlich sowohl im Leben als in der Wissenschaft jedem Grunde, den der Gegner geltend macht, *Hamann* nur seine Individualität als das Berechtigte entgegenstellt. Gott versteht mich, sagt er dann oft mit Sancho Pansa. Ein solcher Subjectivismus, verbunden mit der Furcht vor allen Abstractionen, musste begreiflicher Weise zu einer Scheu vor allem über die Subjectivität hinausgehenden Denken führen. Unverhohlen spricht *Hamann* es aus, dass von jeher alle *γνῶσις* ihm verdächtig[2] gewesen. Ein solcher Standpunkt kann eine Verständigung nicht suchen, geschweige denn finden, und daher kommt es, dass *Hamann* auch hinsichtlich der ihn verehrenden Geistesverwandten nichts thut als ihre Behauptungen, oft sehr bitter, tadeln. Am nächsten steht ihm offenbar *Herder*, von dem er selbst sagt, dass er viele von ihm ausgestreute Saamenkörner zu Blüthen, leider nicht zu Früchten, entwickelt habe[3], den er aber hinsichtlich der von ihm veröffentlichten Sachen, z. B. über den Ursprung der Sprache, oft recht höhnisch zurechtweist. So kann er in einem Briefe an *Kant* sagen, dass er darauf ausgehe, den Glauben der Andern zu stören[4]. Das, was von vielen Seiten *Hamann* als Stolz, geistlicher Hochmuth, vorgeworfen ist, erscheint bei näherer Betrachtung als unmittelbare Folge von dem sich Beschränken auf die eigne Subjectivität.

Beides zusammen aber, der völlige Subjectivismus, und dass er sich nur bei dem Concreten befriedigen konnte, musste *Hamann* nothwendig dazu bringen, anstatt des ver-

1) Recens. von *Hamann's* Schr., Jahrb. f. wissenschaftl. Krit. 1828. *Hegel's* WW. Bd. 17.
2) An *Buchholz*. WW. VII, p. 253.
3) An *Hartknoch*. WW. V, p. 101.
4) WW. III, p. 483.

ständigen Denkens den Glauben geltend zu machen. In dem Glauben aber, welcher *Hamann* die Stelle der Philosophie vertritt, ist ein doppeltes Moment zu unterscheiden. Von seiner formellen Seite ist Glauben ein Gewisssseyn ohne objective Gründe, und eben darum ganz unmittelbares Gewisssseyn. So hatte *Hume* den Glauben genommen, und in geständigem Anschluss an *Hume* (den er unzählige Mal gelesen und auch zu übersetzen angefangen hatte) stellt eben deswegen *Hamann* ihn dem Lehrsatz entgegen, und lässt unser eignes Daseyn und die Existenz aller Dinge geglaubt werden, identificirt auch das Glauben (als Unwissenheit) mit dem Empfinden [1]. Eben so beruft er sich auf *Hume*, dass es nur der „Köhlerglaube" sey, welcher uns die Gewissheit des Causalnexus gebe [2]. Der Glaube wird dann wohl auch Erfahrung genannt, und demgemäss behauptet, dass Alles, ehe es in dem Verstande war, in den Sinnen seyn musste [3]. Wenn es dann weiter heisst, der Glaube habe es mit dem Seyn, mit Geschichte zu thun, oder er als auf Facta oder Offenbarung gegründet bezeichnet wird, oder endlich *Hamann* sagt, dass alle Prämissen nur durch guten Glauben Geltung haben [4], so zeigt dies, wie immer der Glaube dem Erschliessen und Demonstriren entgegengestellt wird und also mit der unmittelbaren Gewissheit zusammenfällt. Diese ist so sehr das Fundament für alles durch Räsonnement Gefundene, dass er öfter es ausspricht: auf Tradition beruhe am Ende Alles, wie alle Abstraction auf sinnlichen Eindrücken [5]. Darum preist er wiederholt *Hume* als „seinen Mann", weil er auf den Glauben so viel gegeben, und tadelt *Kant*, dass

1) Sokrat. Denkw. WW. II, p. 35.
2) Ritt. Rosenkr. WW. IV, p. 27.
3) Phil. Einf. WW. IV, p. 44. 45.
4) Zweif. u. Einf. WW. IV, p. 326.
5) An *Herder*. WW. VI, p. 244.

der die Lehren *Hume's* über die Causalität für das Wichtigste an ihm halte [1]. Das wichtigste Resultat sey vielmehr die Unwissenheit und der Glaube, und dass unsre Erkenntniss in Traditionen der Sinne, der Väter u. s. w. bestehe [2]. Diese formelle Seite aber, welche *Jacobi* besonders hervorgehoben hat, erschöpft nicht den *Hamann*schen Glauben, vielmehr wird dieser ergänzt durch den Inhalt der christlichen Religionslehre. Und zwar sind es hier besonders die Punkte, in welchen das Dogma entgegengesetzte Bestimmungen vereinigt, diese *pudenda* des Glaubens, wie *Hamann* sie nennt, welche der aufklärende Verstand am wenigsten fassen kann, die seiner, nach dem Concreten dürstenden, Natur zusagen. Die Versöhnungs-Idee, in welcher Trennung von Gott und Einheit mit Ihm zugleich gesetzt sind, ist ihm der eigentliche Mittelpunkt seines Glaubens. Bald hebt er diese Idee von ihrer subjectiven Seite hervor, so in dem schönen von *Kant* wiederholten Ausspruch, dass nur die Höllenfahrt der Selbsterkenntniss zur Vergötterung führe [3], bald wieder wird die Objectivirung der Versöhnung in Christo, die Menschwerdung hervorgehoben, da alle Widersprüche durch das Fleisch gewordne Wort gelöst sind [4]. Zugleich aber erkennt er, dass diese Lehre nur Sinn habe, wenn die Dreieinigkeit Gottes festgehalten werde, ohne welches „sogenannte Geheimniss" ihm kein Unterricht im Christenthum möglich scheint [5]. Diese beiden Seiten seines Glaubens aber fallen nie bei ihm auseinander, und er ist eben so weit entfernt von einer inhaltslosen Ueberzeugungstreue, wie von einem todten Buchstabenglauben. Ihm gilt nur, was

1) An *Herder*. WW. VI, p. 187.
2) An *Lindner*. WW. I, p. 405. 407.
3) *Kant's* Tugendl. §. 14.
4) Zweif. u. Einf. WW. IV, p. 230.
5) An *Herder*. WW. V, p. 242.

in ihm lebt. Darum sagt er zu *Kant*, dass mancher Orthodoxe zum Teufel fährt [1] und zu *Jacobi* (freilich nur ins Ohr), dass alles Hangen an Worten und buchstäblichen Lehren der Religion Lamadienst sey. Wegen dieses völligen Verschmelzens der individuellen Gewissheit mit dem objectiv gebotnen Inhalt ist *Hamann* Theosoph, und seine Theosophie wird oft pantheistisch, so dass er von Gott sagen kann: *τὸ πᾶν Αὐτός* [2]. Allein sein Pantheismus und seine Theosophie ist ganz individuell. *Spinoza* ist ihm darum zuwider [3], es ärgert ihn, sich mit *Jac. Böhm* zusammengestellt zu sehn [4], und von *St. Martin* will er gleichfalls nichts wissen, und stellt ihn oft zu *Spinoza* [5].

---

2. Neben dem Ausweg, den Viele ergreifen, um sich vor der platten Aufklärung zu retten, dass sie sich in das religiöse Gebiet flüchten; war (II, 2. p. 527) als ein zweiter dieser angegeben, dass man zu dem Punkt zurückgehe, in welchem die in ihrer Trennung zum Extrem gewordenen Richtungen noch vereint waren. Als dieser Punkt wurde der Zustand der Philosophie bezeichnet, in dem sie weder Realismus noch Idealismus war und zu ihrem würdigsten Repräsentanten *Spinoza* hatte. An und für sich ist der Versuch eine frühere Philosophie wieder geltend zu machen ein ganz unphilosophischer, doch aber kann unter Umständen ihm ein philosophischer Drang zu Grunde liegen. So war es dort, wo im Gegensatz gegen die veraltete Scholastik das Bedürfniss sich regte im Geist der Alten zu philosophiren und dies Bedürfniss, missverstan-

---

1) WW. I, p. 437.

2) *Jac.* Auserles. Briefw. II, p. 143, und *Jac.* WW. I, p. 395.

3) An *Jacobi*, a. a. O. p. 89. 348. 357.

4) In einem Briefe an *Herder*.

5) An *Scheffner*. WW. VII, p. 251. An *Buchholz*, ebend. p. 253.

den, dazu brachte, ihre Geister heraufzubeschwören. Ihnen selbst unbewusst corrigirten aber ein *Ficinus* und *Gassendi* den Widersinn, der darin lag, indem sie in die Alten das Neue hinein interpretirten. Ganz jener Zeit analog ist die, wo der Kriticismus sich geltend macht. Viele von denen, die von ihm nicht gewonnen werden, doch aber in der gegenwärtigen Philosophie keine Befriedigung finden, fühlen, es müsse in einem andern Geiste, im Geiste des *Spinoza* philosophirt werden und haben darin Recht. Mit ganz gleichem Missverstand aber wie Jene, wollen sie jetzt den *Spinozismus* selbst wieder beleben. Gelänge ihnen dies, und wäre ihre Lehre wirklich nur die des *Spinoza*, so wären sie gute und gelehrte Interpreten, aber ganz ohne philosophische Bedeutung. Jetzt aber ist es gerade ihr philosophischer Geist, der sie dahin bringt, den *Spinozismus* umzudeuten. Ihnen dies zum Vorwurf zu machen, wäre eben so ungerecht als wollte man die deutschen Praktiker tadeln, welche, indem sie die römischen Gesetze gewaltsam und falsch interpretirten, gerade darin sich oft als die grössten Rechtslehrer gezeigt haben, indem sie so den alten Geist mit dem neuen vermittelten und das Rechtsbewusstseyn weiter entwickelten. Von Keinem gilt das eben Gesagte so sehr, wie von *Herder*. Was er *Spinozismus* nennt, ist freilich nicht *Spinoza's* Lehre, aber der schlechte Interpret zeigt hier wirklich philosophischen Geist, und hat nur durch diese Entstellung des *Spinozismus* philosophische Bedeutung erworben. Es war, exegetisch angesehn, ein Widersinn, eine durch und durch lebendige Ansicht der Naturerscheinungen mit dem *Spinozismus* zu vereinigen, der, wie *Des Cartes*, nur eine mechanische Naturerklärung duldet, aber es war ein philosophischer Drang, der *Herder'n* zu solcher Umdeutung brachte. Diese Veränderung des *Spinozismus* (die freilich bei ihm unbewusst ist) ist dann aber auch ein Grund,

warum wir in *Herder* nicht nur Einen sehn, der durch Zurückgehn auf einen frühern Standpunkt sich zu retten versucht, sondern zugleich zu denen zählen, welche, was als der dritte Ausweg bezeichnet wurde (II, 2. a. a. O.), Anticipationen künftiger Lehren enthalten. Die grosse Verwandtschaft, welche sich zwischen *Herder's* Lehren und denen späterer sinniger Naturforscher und eben so der *Schelling'schen* Naturphilosophie, ja noch späterer Lehren, zeigt, ist auf den ersten Anblick sichtbar, und beruht zum Theil auf nachweisbarem historischen Zusammenhange. Sie hat aber, was die Naturphilosophie betrifft, auch noch diesen Grund, dass das spätere Identitätssystem einen, freilich mit Bewusstseyn, verklärten Pantheismus und *Spinozismus* geben wollte, dass noch später geradezu als Aufgabe dies fixirt wurde, den *Spinozismus* mit theistischen Vorstellungen zu vereinigen. *Herder's* Hauptwerk enthält daher als kühne unbewiesene Vor-anschauung, was einige Jahrzehnde später, weil es erst da entweder durch Forschung bestätigt, oder durch methodische Entwicklung philosophisch deducirt war, als eine ganz neue Lehre bewundert ward. Kommt nun noch dazu die orientalisch feierliche, oft schwülstig oratorische, oft halbpoetische Sprache, so ist der Vorwurf der Mystik, den man *Herder'n* gemacht hat, erklärlich. Treffend ist der Ausspruch über ihn, dass er als Philosoph zu sehr Dichter, als Dichter zu sehr Philosoph sey. Inhalt und Form aber seines Philosophirens musste ihn in den schärfsten Gegensatz gegen den transscendentalen Idealismus bringen, namentlich wo dieser, wie bei *Fichte*, einen sehr subjectiven Character annahm. So kam es denn, dass ganz gleichzeitig Jeder von dem Andern überzeugt war, er sey Atheist. *Kant's* und *Fichte's* moralische Weltordnung war *Herder'n* eben so sehr ein Gräuel, wie dem Letztern *Herder's* Gott, der eigentlich nur Seele der Natur ist.

Herder.

Johann Gottfried Herder [1], am 25. Aug. 1744 zu Mohrungen in Ostpreussen geboren, studirte vom Jahre 1762 an in Königsberg Theologie, kam im Jahre 1764 durch *Hamann's* Verwendung nach Riga, wo er als verehrter Lehrer und geliebter Prediger bis 1769 wirkte. Er legte diese Stelle, um Reisen zu machen, nieder, ward später Consistorialrath in Bückeburg und endlich, nachdem ihm eine Professur der Theologie in Göttingen angeboten war, Generalsuperintendent in Weimar, welche Stelle er bis zu seinem Tode (18. Dec. 1803) bekleidet hat.

Von seinen zahlreichen Schriften gehört nur der geringste Theil dem philosophischen Gebiet an. Für diesen hat man zu viel Gewicht auf den Umstand gelegt, dass *Herder* bei *Kant* Vorlesungen gehört hat, da in dieser Zeit *Kant* noch weit entfernt war, seinen spätern Standpunkt geltend zu machen. Viel wichtiger ist für *Herder* die Freundschaft mit *Hamann*, und der lange fortgesetzte Briefwechsel mit demselben gewesen. Wie dieser hat auch *Herder* sehr Vieles bei *Hume* gelernt, und wie Beide die unmittelbare Gewissheit, die auch er mit dem Worte Glauben bezeichnet, dem vermittelten Denken entgegengestellt. Dies geschieht schon in einer Schrift, die er im J. 1778 verfasste, ehe seine bittre Polemik gegen *Kant* begonnen hatte, und welche den Titel führt: Vom Erkennen und Empfinden [2]. Zunächst wird der Gegenstand nicht ergrübelt, sondern erfahren, geglaubt. Weiter aber spinnt die Seele überhaupt nichts aus sich heraus, sondern sie empfängt, was die Formularphilosophie mit ihrer aus

1) *Joh. Gottfr. v. Herder's* sämmtliche Werke. Tübingen bei *Cotta*. (Zur Philosophie und Geschichte. 17 Bde., worin die zwei letzten seine Biographie enthalten.)

2) WW. 8ter Bd.

sich schöpfenden Monade vergisst. Vermöge der Einbildungskraft, ganz besonders aber vermöge der Sprache, geht der Mensch dann von den Sinneseindrücken zu Gedanken über, und so entsteht wirklich mit dem Sprechen die Vernunft, oder sie wird mit ihm geboren. Eben darum findet eine Ehe Statt zwischen Denken und Empfinden und alles sogenannte **reine** Denken ist Trug und Spiel, ist Schwärmerei, die sich nicht selbst erkennt [1]. Oefter weist er darauf hin, dass Vernunft ursprünglich Vernehmen heisse [2]. Dass bei diesem Standpunkte *Herder* eben so wenig wie *Hamann* mit *Kant's* Kritik der reinen Vernunft zufrieden seyn konnte, ja dass ihm ganz dasselbe widerstehn musste, was *Hamann* getadelt hatte, dies liegt in der Natur der Sache. Dass aber die Stellung, welche *Herder Kant* gegenüber einnahm, eine bittre und unwürdige wurde, dazu trugen persönliche Verhältnisse bei: *Herder'n* war gesagt, *Kant* habe ihn im Verdacht, gegen ihn zu wirken; als nun *Kant*, dem die *Herder'schen* „**Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit**" von ihrem Verleger bogenweis zugeschickt wurden, in der Berliner Monatsschrift seine „Ideen zu einer allgemeinen Geschichte", die auf einem ganz andern Standpunkt stehn, drucken liess, sah *Herder* darin ein vorläufiges Antidotum gegen sein Werk. Seine ohnedies leicht gereizte Persönlichkeit wurde es aber noch mehr, als *Kant* in der Allg. Lit. Zeit. seine „Ideen" in einem gewissen spöttischen Ton recensirte. Endlich muss man nicht vergessen, dass *Herder* mehr als Andre Gelegenheit hatte zu erfahren, dass in Jena eine taumelnde Begeisterung für *Kantische* und später *Fichtische* Philosophie die jungen Theologen von theologischen Studien so ganz abwandte, dass sie sich nun im Consisto-

---

1) Vom Erk. u. Empf. WW. VIII, p. 28. 41. 47. 99.

2) Adrastea. WW. IX, p. 105 u. öfter.

rialexamen als Ignoranten zeigten [1]. Kurz Persönliches und Amtliches kam hier zusammen, um ihn in seinem 1799 erscheinenden Werk: Verstand und Erfahrung, eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft, in bittrer, oft hämischer Weise, *Kant's* Werk anfallen zu lassen. Eine Zugabe bildet eine erbitterte Anklage von *Kant's* „Streit der Facultäten", in welcher Regierungen und Facultäten aufgefordert werden, sich gegen den Despotismus der philosophischen Facultät zu wehren, welche vergesse, dass die Professoren nur „Schulmeister" sind und seyn sollen. Was das negative Moment seiner Kritik des *Kantischen* Standpunkts betrifft, so sind es eigentlich nur die von *Hamann* auf einem Bogen entwickelten Gedanken, welche in diesem Werk von 402 Seiten, das allen einzelnen Kapiteln des *Kantischen* Werks nachgeht, durchgeführt werden: dass nämlich die Vernunft nicht abgesondert von andern Kräften subsistire und eben deshalb nicht in der Betrachtung zu isoliren sey, dass die ungeheure Bedeutung, welche die Sprache für das Denken habe, von *Kant* übersehn werde, dass da die Sprache die Erfahrung voraussetze, es keine reinen Erkenntnisse *a priori* gebe, so dass anstatt einer Kritik der reinen Vernunft eine Physiologie der menschlichen Erkenntnisskräfte das wahre Bedürfniss sey. Diese zeige, dass Raum und Zeit Erfahrungsbegriffe seyen, dass Form und Materie nicht von einander getrennt werden dürfen, eben so wenig wie die zwei Stämme der Erkenntniss. — Die positive Ergänzung zu dieser negativen Kritik bildet nun der Versuch aus den Grundbegriffen Seyn, Zeit (Dauer), Raum (Daseyn) und Kraft die wesentlichen Denk- und Wortformen abzuleiten [2]. (*Jä-*

1) Vgl. Vorrede zur Kalligone, und WW. XVII, p. 222 ff.

2) Metakritik. Leipzig 1799. p. 7. 10. 69. 71. 91. 135. 161. 308. (WW. XIV.)

sche[1] behauptet, dass nach den Heften, welche in jener Zeit, wo *Herder* studirte, bei *Kant* nachgeschrieben wurden, damals *Kant* ähnlich deducirt habe, so dass die Metakritik nur ein Versuch sey, den spätern *Kant* durch den frühern zu widerlegen.) Was die Metakritik für die Kritik der reinen Vernunft seyn sollte, sucht *Herder's* Kalligone (1800)[2] hinsichtlich der Kritik der (ästhetischen) Urtheilskraft zu leisten. Wird an beide Werke der Maassstab einer Aesthetik gelegt, so hat das *Herder'sche* Werk viel Gutes, ja sogar Vorzüge vor dem *Kantischen*. Dagegen wenn *Kant's* Werk, wie es muss, als transscendentale Untersuchung über die Möglichkeit einer Aesthetik genommen wird, so hat *Herder* den eigentlichen Punkt gar nicht getroffen. Der Ton in seinem Werke ist übrigens sehr erbittert.

Diese Uebereinstimmung aber des *Herder'schen* und *Hamann'schen* Glaubens betrifft nur die formelle Seite desselben; was den Inhalt betrifft, so tritt eine grosse Differenz darin hervor, dass diesen bei *Hamann* die Religionslehre lieferte, während bei *Herder*, obgleich er Theolog ist, vielmehr die Erfahrungen und Facta hervortreten, welche sich auf die Wahrnehmung und Beobachtung des Physischen gründen. Wenn darum *Hamann* viele Gedanken hingeworfen hat, die von spätern Supranaturalisten aufgenommen und weiter ausgebildet wurden, so enthält dagegen die *Herder'sche* Lehre Anticipationen von dem, was die spätere Naturphilosophie (freilich nicht mehr nur als geistreiche unmittelbare Anschauungen) durchgeführt hat. Um diese Differenz drehen sich daher auch die Einwendungen, welche *Hamann* gegen *Herder's* Schriften macht. Dies ist sogleich der Fall bei dem, was Beiden so wichtig

1) *Rink*, Mancherlei zur Geschichte der metakrit. Invasion. 1800.
2) WW. XV.

war, der Sprache. In der von der Berliner Akademie 1770 gekrönten Abhandlung über den Ursprung der Sprache hatte sich *Herder* gegen jeden übernatürlichen Ursprung derselben erklärt, und sucht den rein menschlichen Ursprung derselben aus dem Wesen der Seele eben so wie aus der leiblichen Organisation des Menschen zu erklären, und zu zeigen, wie die Menschen, die keinen Instinct, statt dessen aber Besonnenheit haben, ihren Naturfähigkeiten überlassen, die Sprache hätten erfinden müssen, während *Hamann* durchaus die „höhere Hypothese" aufrecht gehalten wissen will[1]. Ja die Furcht vor dieser naturalistischen Ansicht geht beim Letztern so weit, dass er den Gedanken, der doch dem seinigen sehr verwandt scheint, dass „nur wenn der Ursprung der Sprache menschlich, er göttlich sey", verwirft, offenbar weil er ihn umgekehrt ausgesprochen hätte. Dass bei dem Hervorheben des natürlichen Elements *Herder's* Ansichten in dem, worin er die grössten Verdienste hat, *Kant* entgegentreten musste, ist begreiflich. Dies ist die philosophische Betrachtung der Geschichte, welche er im J. 1774 in seiner kleinen Schrift: Auch eine Philosophie der Geschichte[2], entwikkelte, deren weitere Ausführung die 1784 bei *Hartknoch* erschienenen: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit[3] sind. Wenn *Kant* bei seiner Betrachtung immer die Freiheit des Menschen im Auge hatte, und dem gemäss als Resultat seiner Entwicklung den nach moralischen Gesetzen regierten Staatenbund ansah, so hebt dagegen *Herder* vielmehr hervor, was der Mensch als Naturwesen ist, und wie er seine natürliche Bestimmung realisirt. Er macht Ernst mit dem Gedanken, dass der Mensch der Mikrokosmus ist, und von dem Universum beginnend

1) *Hamann's* WW. p. 11.
2) WW. II.
3) WW. III. IV. V. VI.

zeigt er, wie die mittlere Stellung unsres Planeten, seine ganze Gliederung, sich zugleich als bestimmtes Empfinden und Denken des Menschen manifestirt. Sein Erd-verstand ist durch seine Umgebung bedingt, Geist und Moralität sind auch Physik und befolgen dieselben Gesetze, wie das Sonnensystem. Für den Menschen, den Schlusspunkt der Natur, ist nun kaum etwas so wichtig, wie die aufrechte Gestalt. Sie macht den Menschen zum Menschen, wie die Flügel den Vogel zum Vogel. Während der Affe es nur zur versuchten Vervollkommnung, zur Nachahmung bringt, ist der Mensch, mit dessen aufrechter Stellung auch die vollkommnere Organisation des Gehirns zusammenhängt, so wie dies, dass seine vordern Extremitäten freie und künstliche Hände werden, zu feinern Sinnen, zu Kunst und Sprache organisirt[1]. Wenn nun weiter von der Sprache ausdrücklich (zu *Hamann's* Freude, der sonst an dem Werke tadelt[2], dass es nicht vom Himmel anfange, anstatt von der Naturwissenschaft) gesagt wird, dass sie mit der Vernunft zusammenfalle, — *Herder* legt solches Gewicht auf sie, dass er einmal sagt (im 4ten Bande der Ideen), sehr Vieles würde auf die Rechnung der christlichen Religion geschoben, was nur dem Umstande zu danken sey, dass ihre Ausbreitung auch Ausbreitung der griechischen Sprache gewesen —, wenn er damit, dass der Mensch durch sich selbst aufrecht steht, zusammenbringt, dass er „Gewicht in der Wagschale" werden, d. h. willkührlich handeln könne, so war es *Kant* nicht zu verdenken, wenn er in seiner Recension behauptete, *Herder* leite Alles aus der aufrechten Gestalt ab, welche er (*Kant*) vielmehr daraus ableiten wollte, dass der Mensch Vernunftwesen sey. Seine feinere Organisation, sein Bestimmtseyn zu

1) Ideen. 1ster Bd. (Carlsruher Ausg. 1790. 8.) p. 20. 186. 190—209. 227. 242.

2) *Hamann's* Werke. VII, p. 149.

feinern Trieben und Empfindungen, so wie zur Beherrschung der Erde, bezeichnet nun *Herder* mit dem Worte Humanität. Zu dieser, und ihrem Schlusspunkt zur Religion, zu führen, ist der Zweck der Geschichte, der also nicht (wie von *Kant*) in die Ausbildung des Rechtsstaats allein gesetzt werden soll [1]. Diese im ersten Theile ausgesprochnen Grundgedanken werden nun in den folgenden weiter ausgeführt, indem gezeigt wird, wie sich nach den verschiednen Klimaten die Organisation der Menschen modificire, und wie dem parallel die Sinnlichkeit, die Einbildungskraft, der Verstand überall verschieden, überall aber ein Resultat natürlicher und traditioneller Zustände sey. Eine gewisse Bitterkeit gegen die *Kantischen* Behauptungen, dass der Rechtsstaat das Ziel der Entwicklung und dass nicht sowohl das Wohl des Einzelnen als die Vollendung der Gattung sich in der Geschichte verwirkliche, bricht hier oft hervor, und hat *Kant* zu spöttischen Gegenbemerkungen in seiner Recension über den zweiten Theil gebracht. Wie die individuelle Glückseligkeit und Vollkommenheit das Ziel der Entwicklung, so sind organische Kräfte und Tradition das Mittel derselben. Nachahmung, Vernunft und Sprache treten hier besonders hervor. Immer aber dringt *Herder* darauf, dass die verschiedenen Naturbestimmtheiten nicht vernachlässigt und daher nicht der europäische Standpunkt geltend gemacht werde [2].

Bei dieser vorwiegenden, ja ausschliesslichen Neigung aber für die Naturseite, ist es begreiflich, dass *Herder* besonders von der Zeit angezogen wurde, in welcher die Menschheit in ihrer Einheit mit der Natur erscheint. Darum seine Vorliebe besonders für den Orientalismus, in dem er die Kindheit, und den Hellenismus, in dem er die

---

1) Ideen. 1ster Bd. p. 244. 259. 271.
2) Ebend. 2ter Bd. p. 247. 255. 257. 289.

Jugendperiode derselben sieht. Hier kann sein Lieblingsgedanke, dass die Menschengeschichte nur die Naturgeschichte menschlicher Kräfte nach Ort und Zeit ist, am glänzendsten sich zeigen. Dagegen ist ihm schon Rom, in dem sich das Mannesalter der Menschheit zeigt, obgleich es den Uebergang zur modernen Cultur vermittelt, fürchterlich, und er spricht es entschieden aus, dass es die schlechteste Brücke für jenen Uebergang gewesen sey, und dass hier alle teleologische Betrachtung sich als unpassend erweise [1]. Völlig endlich macht es ihm sein Standpunkt unmöglich, dasjenige Princip, durch welches sich die Menschheit über die Natürlichkeit erhebt und welches eben deshalb zuerst als Gegensatz gegen das Natürliche auftreten muss, das Christenthum, gehörig zu würdigen. Hier bildet er das entgegengesetzte Extrem zu *Hamann*, den man den theosophischen *Böhm* der Glaubensphilosophie nennen kann, während *Herder* ihr naturalistischer *Jordano Bruno* ist. Trotz aller, oft priesterlich schlauen, Tiraden, erscheint hier Jesus als ein natürlicher Mensch, ein „moralischer Mann", wie er ihn nennt, und mit Ingrimm wird die Dogmenbildung, mit Schmerz die Verwandlung erwähnt, wodurch „das Gedächtnissmahl eines scheidenden Freundes zur Schaffung eines Gottes, zum unblutigen Opfer, zum Sünden vergebenden Mirakel" geworden sey. Viel unverhohlner tritt dies in der Characteristik der spätern Zeit hervor: „durch die Philosophie der Kirchenväter sey das Hirn der Menschen verrückt", dem Papstthum wird fast nur zugestanden, dass dadurch Roms Kunstschätze erhalten seyen, und wenn man *Herder* immer wieder über die „tollen" Kreuzzüge jammern hört, so ist es ganz als hörte man *Nicolai* oder wenigstens *Meiners* sprechen [2]. Wegen

---

1) Ideen. 3r Bd. p. 250. 254. 264.

2) Ebend. 4r Bd. p. 71. 75. 109. 112. 134. 317 u. a. a. O.

dieser Befangenheit ist das vierte Buch seiner Ideen offenbar das Schwächste. Trotz dieses Mangels aber, trotz vieler andern, die namentlich durch den rhetorischen Ton, in welchem Poetisches und Philosophisches sich oft widerwärtig mischt, muss *Herder* das Lob gegeben werden, dass er in Deutschland der Vater der Philosophie der Geschichte geworden ist. Man braucht sein Werk nur mit dem gepriesenen und allerdings für seine Zeit bedeutenden Buch von *Iselin* zu vergleichen, so wird man dies anerkennen. Bei den ungeheuern Resultaten, welche die Verbindung der physikalischen Wissenschaften mit der Geschichte durch einen *von Humboldt* und *Ritter* gewonnen haben, muss man nicht vergessen, dass *Herder* der Erste war, der es versuchte. Es macht den Franzosen mehr Ehre, dass sie *Herder* noch kürzlich übersetzt, als den Deutschen, dass sie ihn fast vergessen haben.

Endlich gestaltet sich durch diese naturalistische Tendenz *Herder's*, seine Religionsphilosophie sehr eigenthümlich. Sie ist besonders in den 1787 erschienenen Gesprächen, welche den Titel Gott[1] führen, entwickelt. Hervorgerufen durch *Jacobi's* Briefe über *Spinoza*, wollten diese Gespräche eine Ansicht vom *Spinoza* geltend machen, die ihn von dem Vorwurf des Pantheismus und Atheismus retten sollten. Als Darstellung des *Spinozismus* ist dies Werk ganz schlecht, ist, wie *Kant* und *Jacobi* mit Recht bemerkten, ein verunglückter Versuch, den *Spinozismus* mit dem Theismus zu vereinigen. Die Gespräche haben aber ein andres Interesse, indem sie zeigen, wie sich auf *Herder's* Standpunkt die Gottesidee gestaltet. Schon in der Vorrede zu den Ideen hatte er sich darüber entschuldigt, dass er die Natur oft personificire, sie sey kein selbstständiges Wesen, sondern Gott sey alles in sei-

1) WW. VIII.

nen Werken, wer sich deshalb an dem Worte Natur ärgere, der denke statt ihrer die allmächtige Kraft, und „nenne in seiner Seele das unsichtbare Wesen, das keine Erdensprache zu nennen vermag“. Obgleich *Herder* sich gegen die Vorstellung einer Weltseele erklärt, weil sie nur ein menschliches Bild sey, so entspricht doch, wie schon *Jacobi* richtig bemerkt hat, dieses Bild am Meisten seiner Gottesidee. Die Gottheit ist ihm nämlich das in den organischen Kräften sich Offenbarende, die Urkraft aller Kräfte, die Seele aller Seelen. Darum sind alle Dinge Ausdrücke der göttlichen Kraft; ihr Complex, die Welt, ist nicht eine der unendlich vielen möglichen, sondern die einzig mögliche. Jedes Ding offenbart den ganzen Gott, wie er in einer bestimmten Hülle sichtbar und energisch wird. In den Naturgesetzen wird daher Gott erkannt und bewundert. Die Darlegung des Vernunftzusammenhanges in der Welt ist ein Beweis fürs Daseyn Gottes, d. h. einer innern Nothwendigkeit, einer selbstständigen Wahrheit. Diese allgemeine Vernunft persönlich nennen, heisst sich in Anthropomorphismen bewegen. Eben so muss man nicht von Absichten Gottes sprechen: „die Wirkung floss aus der Natur des vollkommensten Wesens“. Dass es bei dieser Ansicht keine eigentliche Freiheit des einzelnen Subjects geben kann, liegt auf der Hand. *Herder* leugnet sie auch. Wirkliche Substanzialität kommt nur dem [illegible]n, das die Ursache seines Daseyns in sich hat, d. h. Gott. Eben darum existirt auch keine Willkühr, weder in Gott, noch im Menschen. Hängt nun aber der Begriff des Bösen aufs Genauste mit dem der Willkühr zusammen, so ist es begreiflich, dass *Herder* auch jenes leugnet. Wir nennen Uebel, was Schranke oder Gegensatz oder Uebergang ist, keines von dreien aber verdient den Namen des Bösen. (Wie es zur allgemeinen Harmonie nothwendig ist, hat *Herder* in früherer Zeit 1777 in einem Aufsatz über an-

geborene Lüge entwickelt, der erst nach seinem Tode erschien.) Endlich aber entscheidet sich auch dem Gesagten gemäss die Frage, die in allen philosophischen Systemen mit der nach dem persönlichen Gott und der menschlichen Freiheit zusammenfällt, nach der persönlichen Unsterblichkeit. *Herder* spricht sich hier zaghaft genug aus, kommt aber endlich zu dem Resultat, das auf diesem Standpunkt nothwendig war, auch wenn er nicht einmal die Wichtigkeit der leiblichen Organisation so erkannt hätte, dass die Unsterblichkeit nur als Metempsychose zu denken sey. Daher auch bei *Herder* das so oft gebrauchte Bild der vergehenden, aus ihrem Saamen neu erstehenden Blume [1].

Dass *Herder* hier sich als Pantheist zeigt, ist klar. Nur ist es ein Pantheismus, der nicht sowohl, wie er selbst glaubt, der *Spinozistische* ist, als vielmehr eine Analogie mit den italienischen Naturphilosophen zeigt, einem *Vanini*, der in dem Werke oft berücksichtigt wird, einem *Campanella*, den *Herder* theilweis übersetzt hat, endlich einem *Giordano Bruno*, auf den ein Freund *Hamann's* und *Jacobi's* wohl aufmerksam geworden seyn musste.

---

3. *Hamann's* sibyllinische Weisheit hatte, wenn sie gleich manche Schwäche der neuen Lehre wirklich aufdeckte, doch im Ganzen nur den Erfolg, fromme Gemüther von ihr und ihrem Studium abzuschrecken. Eben so beschränkte sich *Herder's* Einfluss mehr auf Theologen und Naturforscher. Bei denen, welche sich gründlich mit Philosophie beschäftigten, hat seine gehässige Art der Polemik denselben geschwächt: Nur Wenige behielten die schwärmerische Verehrung eines *Jean Paul* für ihn. Soll-

---

1) Gott, Gespräche von *Herder* (1ste Ausg.) p. 174. 62. 63. 71 bis 103. 107. 116. 124. 159. 133. 47. 135. 248. 242. 65.

ten die von *Hamann* gestreuten Saamen nicht nur wie dieser selbst sagt: „in *Herder* Blüthen tragen", sondern auch Früchte, so bedurfte es eines Mannes, der nicht im Namen der positiven christlichen Religion oder der misshandelten Natur und Kunst gegen die kritische Philosophie protestirte, sondern Philosophie gegen Philosophie setzte. Ein solcher Mann war nun *Jacobi*.[1] Wie jene beiden hat er in dem Treiben der Aufklärung keinen Frieden finden können. Seit seiner Jugend Schüler des französischen Materialismus, und dessen Mutter, der *Hume'schen* Lehre, dabei innig verbunden mit den Hauptrepräsentanten der deutschen Aufklärung und mit ihren Schriften vertraut, hat er den Ausspruch *Pascal's* zu seiner Devise gemacht: *La raison confond le dogmatisme et la nature le scepticisme*, und damit eben sich gegen beide erklärt. Im Negativen, dem Nichtwissen, mit *Kant* einverstanden, aber unbefriedigt damit, dass es nur ein praktisches Ergreifen der Wahrheit gebe, flüchtet er zum unmittelbaren Wissen oder theoretischen Glauben, und vereinigt, — ein „Pantheist mit dem Kopfe und Mystiker mit dem Herzen", wie ihn der nennt, der ihm wissenschaftlich am Nächsten stand (*Wizenmann*) — die beiden Seiten in sich, welche *Herder* und *Hamann* vereinzelt repräsentiren. Die Zusammenstellung ist um so weniger willkührlich, als er dem Letztern durch directe Belehrung sehr viel dankt, und mit dem Erstern in freundschaftlicher Beziehung stand. Beiden ist er in gründlicher Kenntniss der frühern Systeme weit überlegen, selbst den *Spinoza* kennt er, weil er ihn bestreitet, besser als *Herder*, der ihn wiederbeleben will. Dazu kommt eine grössere logische Durchbildung. Beides setzt ihn in Stand schulgerechter und darum nachdrücklicher, wo er von ihm abweicht, das *Kantische* System zu bestreiten, und gibt von allen dreien nur ihm die Fähigkeit, einen Kreis um sich zu sammeln, welcher einer Schule wenigstens gleicht.

Jacobi.

Friedrich Heinrich Jacobi[1] wurde den 25. Jan. 1743 als der zweite Sohn eines Kaufmanns und Fabrikbesitzers in Düsseldorf geboren, und widmete sich dem Kaufmannstande. Der Umstand, dass er zu seiner Ausbildung nach Genf ging und dort, namentlich durch die Bekanntschaft mit *Le Sage* bewogen, alle Freistunden der Beschäftigung mit wissenschaftlichen Werken widmete, war für seine Entwicklung wichtig. Seine philosophischen Studien in dieser Zeit beschränkten sich fast ganz auf die Schriften der Franzosen. *Bonnet* z. B. wusste er fast auswendig. Dabei verkehrte er viel mit Freunden von *Rousseau*, sah auch *Voltaire* einige Mal. Er ging dann nach Düsseldorf zurück. Schon in seinem 21. Jahr verheirathete er sich und übernahm das Geschäft des Vaters; später gab er es auf, indem er Mitglied der Hofkammer ward; hier hat er namentlich die Zollangelegenheiten trefflich verwaltet. Die persönliche Bekanntschaft mit den bedeutendsten Zeitgenossen, sein fleissiger Briefwechsel mit ihnen, das Interesse an jeder literarischen Erscheinung machten, dass trotz seiner praktischen Thätigkeit, er an allen wissenschaftlichen Bewegungen Theil nahm. *Kant's* Abhandlungen über die Evidenz und über den ontologischen Beweis machten grossen Eindruck auf ihn, und waren die erste Veranlassung für ihn, in seinen historischen Studien über jenen Beweis, sich gründlich mit *Spinoza* bekannt zu machen. Als Schriftsteller trat er zuerst in Zeitschriften auf. Die Erstlinge vom Allwill erschienen in der Iris und im Mercur, vom Woldemar im Deutschen Museum. Beide Werke, die später viel mehr ausgeführt wurden (Allwill's Brief-

---

1) *F. H. Jacobi's* Auserlesener Briefwechsel. 2 Bde. Leipzig 1825 bis 1827. — Nachrichten von seinem Leben im 1sten Bande.

sammlung. 1792; Woldemar. 1799.), sind philosophische Romane, welche bei ihrem Erscheinen grosses Aufsehn machten. Manche wollten den letztern sogar *Göthe* zuschreiben. Seine ersten beiden streng wissenschaftlichen Arbeiten betrafen das Natur- und Staatsrecht. *Joh. Müller* gab zu beiden Veranlassung, indem dessen „Reisen der Päpste" *Jacobi's* Abhandlung ins Leben rief, welche 1782 unter der Ueberschrift: Etwas was *Lessing* gesagt hat [1] gegen die Lobpreisungen von Kaiser *Joseph's* kirchlichen Reformen durchführte, dass jeder Despotismus verderblich, das Hervorheben aber des sogenannten allgemeinen Wohls gegen die Rechte der Einzelnen Despotismus sey. Nur die allgemeine unwandelbare Gerechtigkeit gelte. Im folgenden Jahre ward derselbe Gedanke im Deutschen Museum durchgeführt, in dem Aufsatz: Ueber das Buch *des lettres de cachet* [2], veranlasst durch *Joh. Müller's* Recension von *Mirabeau's* Buch. — *Jacobi* lebte auf seinem Landsitz Pempelfort ein der schönen Geselligkeit und wissenschaftlichen Studien geweihtes Leben, und hier sind die Werke entstanden, welche für die Geschichte der Philosophie am wichtigsten geworden sind. Zunächst die im Jahre 1785 erschienenen Briefe über die Lehre des *Spinoza* [3], ursprünglich ein Briefwechsel mit *Mendelssohn*, welcher über *Lessing's Spinozismus* geführt war, (s. 2ten Bdes. 2te Abth. p. 482). *Mendelssohn's* Antwort, welche den Titel führt: „*Moses Mendelssohn* an die Freunde *Lessing's*" rief eine Replik hervor, welche *Jacobi*: Wider *Mendelssohn's* Beschuldigungen [4] betitelte. Diese beiden Schriften, besonders aber der Umstand, dass

---

1) *F. H. Jacobi's* Werke. Leipzig 1812 ff. 5 Bde., der 4te in 3 Abtheilungen. Bd. II.

2) WW. Bd. II.

3) Berlin 1785. WW. Bd. IV, 1.

4) WW. Bd. IV, 2.

ihre Herausgabe *Mendelssohn's* Tod wenigstens beschleunigte, zogen ihm die Feindschaft der Berliner aufgeklärten Herren zu, welche ihn als Vernunftfeind, Frömmler, Krypto-Katholiken und Jesuiten verschrieen. Gegen diese ganze Richtung, die ihm überhaupt ein Gräuel war, ist u. a. sein Aufsatz im Deutschen Museum (1785) Ueber eine Vernunft, die keine Vernunft ist[1] gerichtet. Wichtiger aber als diese ist ein Werk, welches zwei Jahre später erschien als die Briefe über *Spinoza*, an die es sich als Ergänzung anschliesst: *David Hume* über den Glauben, oder Idealismus und Realismus[2]. Im Jahre 1789 gab er die Briefe über *Spinoza* abermals heraus, aber sehr vermehrt, indem ihr viele Anmerkungen und mehrere Beilagen hinzugefügt[3] sind, welche verwandte Gegenstände behandeln, so z. B. eine, die einen Auszug aus der damals sehr seltnen Schrift des *Giordano Bruno: de la causa principio e uno* enthält. Ausserdem hat er ihr vorbereitende Sätze über die Gebundenheit und Freiheit des Menschen vorausgestellt. Die in Folge der französischen Revolution (welche *Jacobi* von Anfang an mit Misstrauen angesehn hatte) in Deutschland entstehende politische Unsicherheit bewog ihn, den Bitten seiner Freunde nachzugeben und 1794 nach Holstein zu ziehn, wo er theils in Enkendorf beim Grafen *Reventlow*, theils in Wandsbeck (vorübergehend auch in Hamburg), theils in Eutin wohnte. Mit Ausnahme einer Reise an den Rhein und nach Paris im Jahre 1801, verliess er Holstein zehn Jahre nicht. In diese Zeit fällt seine persönliche Bekanntschaft mit *Reinhold*, der sich ihm mit inniger Freundschaft anschloss. Verfasst wurden in dieser Zeit (1798) eine Recension über einen Theil von *Claudius'* Werken, die aber damals unge-

1) WW. Bd. II.
2) Breslau 1787. WW. Bd. II.
3) WW. Bd. IV.

druckt blieb. Ein Theil der darin enthaltenen Gedanken ward verarbeitet zu dem Brief an Fichte[1], der 1799 erschien, ein andrer gab den Stoff zu dem 1801 veröffentlichten Aufsatz: Ueber das Unternehmen des Kriticismus, die Vernunft zu Verstand zu bringen[2], dessen Schluss nach *Jacobi's* Entwürfen von seinem Freunde *Köppen* redigirt wurde. Endlich erschien in demselben Jahr im „Ueberflüssigen Taschenbuch": Ueber eine Weissagung *Lichtenberg's*[3]. Im Jahre 1804 erhielt *Jacobi* den Ruf an die neu errichtete Münchner Akademie, den er besonders annahm, weil er den grössern Theil seines Vermögens eingebüsst hatte. Er ward bald zum Präsidenten der Akademie ernannt und bekleidete diesen Posten bis zu seinem 70. Jahre, wo er um seine Pensionirung bat. Er lebte fortan nur seinen Studien und seinen Freunden. In München gab er im Jahre 1811 seine Schrift von den göttlichen Dingen heraus, deren erster Theil die oben erwähnte Recension über *Claudius* ist. (Diese Schrift rief die unbarmherzige Gegenschrift *Schelling's* hervor.) Ausserdem aber beschäftigte er sich mit der Herausgabe seiner sämmtlichen Werke und hat den 2ten Band derselben mit einer ausführlichen Vorrede begleitet, die er selbst als Einleitung in seine sämmtlichen philosophischen Schriften[4] bezeichnet. Während der 4te Band gedruckt wurde, starb *Jacobi* am 10. März 1819. —

Jacobi hat zu den verschiedensten Zeiten ausgesprochen, dass er während seiner schriftstellerischen Thätigkeit stets ein Thema durchgeführt habe. Ja er schliesst sie mit den Worten: Ich ende wie ich begann[5]. Dies ist auch

---

1) Hamburg 1799. WW. III.

2) *Reinhold's* Beiträge zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philosophie u. s. w. Hamburg 1801. WW. III.

3) WW. III.

4) WW. II.

5) Einleit. in seine sämmtl. Schriften. WW. II, p. 125.

richtig. Denn alle scheinbaren Veränderungen in seiner Ansicht betreffen bei näherer Betrachtung nur die Terminologie. Die wichtigste ist die verschiedne Bedeutung, die in seinen frühern und spätern Schriften das Wort Vernunft bei ihm hat. Die Darstellung seiner Lehre kann eben deswegen, wenn sie auf jene Modificationen im Ausdruck hinweist, alle seine Werke gleichmässig zu Grunde legen. Um aber die Eigenthümlichkeit dieser Lehre und ihre Bedeutung für die weitere Entwicklung der Philosophie gehörig zu übersehn, wird es am zweckmässigsten seyn, namentlich da *Jacobi* alle seine Ansichten in polemischen Schriften entwickelt hat, auseinanderzuhalten, was er gegen verschiedne Richtungen bemerkt hat.

a. Hier ist nun zuerst wichtig sein Streit mit dem Rationalismus der deutschen Aufklärung, der ihn zuerst als philosophischen Schriftsteller bekannt machte. Schon sein Aufsatz über Etwas was *Lessing* gesagt hat, hatte *Mendelssohn* zu Gegenbemerkungen gereizt, welche später im Deutschen Museum. 1783. Jan. gedruckt und von *Jacobi* mit Erinnerungen begleitet wurden. Es lag in der Natur der Sache, dass die Berliner Schule nicht damit zufrieden seyn konnte, dass im Gegensatz gegen ihr Geschrei nach Aufklärung, Menschenwohl, Vorurtheilslosigkeit, Männer auftraten, welche die concreten Rechte des geschichtlich Geheiligten, ja sogar die Rechte des Papstes in Schutz nahmen. Der Grundgedanke jener Aufsätze, dass jenes „allgemeine Wohl“ eine Abstraction, dass alle gewaltsamen Reformen als gewaltsame despotisch seyen, musste diesem Kreise fremdartig erscheinen. Bald aber entstand zwischen ihm und *Jacobi* ein offner Kampf. Die Veröffentlichung seines Briefwechsels mit *Mendelssohn* über die Lehre des *Spinoza* musste ihn schon deshalb bei den Berliner Weltweisen verhasst machen, weil aus demselben sich ergab, dass *Mendelssohn*, ihr Philosoph *par excellence*,

obgleich er in seinen Morgenstunden ausführlich den *Spinozismus* behandelt, vor diesem Briefwechsel nicht einmal wusste, dass *Spinoza's Opp. posth.* seine Ethik enthalten. Dazu kam aber noch etwas Andres. *Mendelssohn* als Anhänger der *Wolff'schen* Philosophie, als Vertheidiger des ontologischen Beweises, wollte durchaus Nichts gelten lassen, was nicht demonstrirt, d. h. allendlich aus dem *principio contradictionis* und *rationis sufficientis* abgeleitet werden könne. Dagegen machte nun *Jacobi* geltend, dass in unserm Erkennen das Letzte immer ein nicht mehr Bewiesenes, sondern Unmittelbares sey [1], so dass sich zuletzt Alles auf eine unmittelbare Gewissheit ohne Beweise und Vernunftgründe stütze [2]. Diese unmittelbare Evidenz nannte *Jacobi* zuerst Glauben. Er konnte, und hat dies auch später gethan, sich hierbei auf die Autorität *Hume's* und eben so seines Gegners *Reid*, berufen, obgleich im Englischen der Unterschied zwischen *belief* und *faith* die Zweideutigkeit vermeidet, die das deutsche Wort Glauben hat. Weil nun *Jacobi* zugleich gesagt hatte, man bedürfe, um vom Unendlichen zu sprechen, der Offenbarung, welche Princip alles Erweisens sey, so war es zuerst *Mendelssohn* nicht zu verdenken, wenn er hierin einen „Rückzug unter die Fahne des religiösen Glaubens" sah [3]. Freilich hätte er von diesem Irrthum zurückkommen müssen, da *Jacobi*, ganz wie *Hume* und *Reid*, die Gewissheit von unsrer eignen Existenz oder der Existenz unsres Körpers als Glauben bezeichnete und geradezu aussprach, was die christliche Religion Glauben nenne, sey etwas ganz Andres [4]. Dies half aber nichts mehr. In seiner Gegenschrift [5] gibt *Mendelssohn* zu verstehn, *Jacobi*

---

1) Briefe üb. *Spinoza*. WW. IV, 1. p. 72.
2) Ebend. p. 210.
3) Ebend. p. 75. 236.
4) Ebend. p. 210. 212.
5) *Moses Mendelssohn* an die Freunde *Lessing's*. Berlin 1786.

habe, wie früher auch *Lavater*, ihn bekehren wollen, und damit war das Signal gegeben, dass alle Aufgeklärten *Jacobi* als Proselytenmacher und also Misologen, Katholiken u. s. w. verlästerten. Dies Geschrei wurde noch ärger als ein jüngerer Freund *Jacobi's*, *Wizenmann* [1], in einer scharfsinnigen Schrift *Mendelssohn's* und *Jacobi's* Behauptungen gegen einander stellte, und darin sich mit *Jacobi* einverstanden erklärte, dass am Ende alle Erkenntniss sich auf Erfahrung und Glauben stütze, die allein ein Daseyn offenbaren, während Vernunft nur Beziehungen, Verhältnisse begreife [2]. *Wizenmann* sucht weiter nachzuweisen, dass, indem *Mendelssohn* selbst zugebe, dass sich die Speculation an dem gesunden Menschenverstande orientiren müsse, er das Unzureichende der Demonstration anerkenne [3]. In der That nämlich stehe sich demonstrative (Vernunft-)Erkenntniss und die Erkenntniss von Factis diametral entgegen. Das Daseyn Gottes aber sey, wie das Daseyn der Dinge ausser uns, Factum, und die Vernunft könne keines von beiden beweisen [4]. Darum sey *Jacobi* zu loben, dass er, obgleich mit seinem Kopf ein *Spinozist*, mit seinem Herzen an dem Daseyn des lebendigen Gottes festhalte. Weil nun aber *Wizenmann* bis dahin ganz mit *Jacobi* einverstanden war, so übersah man den grossen Unterschied zwischen Beiden, den *Wizenmann* schon in jener Schrift hervorhebt [5], und später in einem Schreiben an *Kant* [6] so bezeichnet: „Ueberzeugung vom Daseyn Gottes muss nach *Jacobi* und mir von Thatsachen, d. h. vom Glauben, ausgehn. Hier aber schieden wir uns, *Jacobi* schwang sich durch Analogie der unerklärbaren menschli-

1) Die Resultate der *Jacobi'schen* und *Mendelssohn'schen* Philosophie kritisch untersucht von einem Freiwilligen.
2) Resultate u. s. w. p. 18.
3) Ebend. p. 50.
4) Ebend. p. 158. 180.
5) Ebend. p. 11.
6) Deutsches Museum. 1787. 2tes Stck. Febr.

chen Willenskraft, die ihm ein lebendiger Funke aus der Gottheit ist, auf zu dieser Gottheit, — — ich hielt mich lieber an die Bibel" — und meinte, *Jacobi* lehre eine Unterwerfung unter eine äussere Autorität. Ja dieses Geschrei ward so gross, dass *Kant*, auf den sich *Wizenmann* sowohl als *Jacobi* berufen hatte, es für nöthig fand, in einem eignen Aufsatz [1] sich (was er musste) gegen Beide, dabei aber (mehr als er eigentlich mit gutem Gewissen konnte) für *Mendelssohn* zu erklären, was den eben erwähnten Brief *Wizenmann's* zur Folge hatte. Obgleich bei einer ohnedies reizbaren Empfindlichkeit diese Erfahrungen *Jacobi'n* sehr schmerzlich waren, und er es erleben musste, dass selbst ihm befreundete Männer, wie *Rehberg*, ihn tadelten, dass er Reden führe, welche ihn zu so verworrenen Köpfen, wie *Lavater* und *Hamann*, gesellten, so liess er sich doch nicht abschrecken, diese seine Lehre vom Glauben gegen Einwendungen zu vertheidigen und dadurch mehr zu begründen. An jene Briefe über *Spinoza* schliesst sich sein David Hume, der schon in seinem Titel seine Absicht verräth. Nachdem er in diesem Werk zuerst darauf hingewiesen hat, dass unsre Gewissheit von den Dingen ausser uns, nicht auf Gründen beruhe, sondern blinde Gewissheit sey, rechtfertigt er es durch *Hume's* Vorgang, dass er diese Gewissheit Glauben nenne [2], zeigt dann weiter, dass Niemand, welcher sage dass die Dinge sich uns offenbaren, den Ausdruck Offenbarung tadeln dürfe, ja dass diese eine wunderbare genannt werden müsse [3]. Er geht dann aber weiter dazu über, zu zeigen, dass der Weg der Demonstration nicht nur nicht zum Uebersinnlichen führen könne, sondern vielmehr davon ableite. Alle Demonstra-

1) Was heisst sich im Denken orientiren? Berliner Monatsschrift 1786. Octbr. - *Kant's* WW. I, p. 121 ff.

2) David Hume u. s. w. *Jacobi's* WW. II, p. 143. 145.

3) Ebend. p. 164.

tion beruht nämlich auf dem Satz des Grundes, da aber dieser, wie die Reflexion auf die mathematische Begründung am Besten zeige, eigentlich auf den Satz hinauslaufe *totum parte prius est*, und weiter zwischen Grund und Folge Gleichzeitigkeit Statt findet [1], so folgt daraus, dass wir durch Demonstration in unsrer Betrachtung der einzelnen Bestandtheile der Welt nur zu dem einen Weltganzen als dem Grund jener Bestandtheile kommen können. Darum ist das ἓν καὶ πᾶν des *Spinoza* das Ziel aller Demonstration. In etwas andrer Form wird dieser selbe Gedanke später von ihm ausgesprochen, wenn er sagt, dass der Grund immer höher sey als das Begründete und dass eben deshalb der Versuch, das Daseyn zu beweisen, d. h. zu begründen, eine Widersinnigkeit enthalte [2]. Da ihm (wie schon früher *Wolff*) der Satz des Grundes mit dem der Identität zusammenfällt, so führt er diesen selben Gedanken auch noch anders aus: das begründende Denken verknüpft nun nach dem Gesetz der Identität, d. h. Identisches. Also kann sie, wo sie ein Bedingtes betrachtet, immer nur wieder zu Bedingtem kommen, und wir kommen daher mit unserm begründenden Denken nie aus dem Gebiete der Vermittelungen, d. h. aus Naturzusammenhang und Mechanismus heraus [3]. Darum muss nothwendig der Weg aller Demonstration zum Fatalismus und Atheismus führen [4]. Nennt man nun möglich, wovon ein Grund angegeben werden kann, oder auch was in den Naturzusammenhang passt, so muss ein von der Welt unterschiedner Schöpfer dem Geschöpf als unmöglich erscheinen [5]. Nennt man weiter Wissen nur die durch Demonstration

---

1) David Hume u. s. w. *Jacobi's* WW. III, p. 193.
2) Von den göttl. Dingen. WW. III, p. 367.
3) Briefe an *Mendelssohn*. Beilage VII. Bd. IV, 2.
4) Briefe an *Mendelssohn*. WW. IV, 1. p. 223.
5) David Hume u. s. w. WW. II, p. 275.

gewonnene Ueberzeugung, so folgt von selbst, dass ein Versuch das Daseyn Gottes zu wissen, das Uebernatürliche in ein Natürliches verwandelte [1]. Eine Demonstration seines Daseyns ist daher eine Widersinnigkeit. Ein Gott, der gewusst wäre, wäre kein Gott [2]. Es ist Interesse der Wissenschaft, dass kein Gott sey [3].

b. Auf dem Satz des Grundes also und darum auf dem Satz der Identität beruht alles eigentliche Wissen. Nun aber ist von der Relation des Grundes und der Folge wesentlich unterschieden das Verhältniss von Ursache und Wirkung. Der Begriff der Causalität, welcher den Begriff der Succession und also der Zeit in sich enthält (der in jener Relation mangelte), dieses *principium generationis*, wenn jene Relation nur *principium compositionis* war, ist von der Erfahrung unsrer Selbstthätigkeit abstrahirt, und würde also bloss anschauenden Wesen fehlen, während handelnde ihn haben. Er beruht daher auf dem, was im Gegensatz gegen das Wissen mit dem Worte Sinn bezeichnet werden kann [4]. Die Selbstständigkeit und Freiheit ist nicht zu demonstriren, ihre Möglichkeit ist nicht einzusehn und doch stellt ihre Wirklichkeit sich unmittelbar im Bewusstseyn dar [5]. Eben so ist Causalität, Succession etwas Unbegreifliches, und dennoch gewiss. Wenn nun aber Gott nur gedacht wird, wo eine Weltursache, d. h. ein Schöpfer gedacht wird, so folgt daraus, dass wir vom Daseyn einer Schöpferthätigkeit, deren Analogon in uns die Freiheit und Selbstständigkeit ist, auch nur eine unmittelbare Gewissheit haben [6]. Diese unmittelbare

1) Briefe an *Mendelssohn*. Beilage VII. WW. IV, 2.
2) An *Fichte*. Vorr. WW. III.
3) Von den göttl. Dingen. WW. III, p. 384.
4) David Hume u. s. w. WW. II, p. 193. 199. 200. 219.
5) Briefe an *Mendelssohn*. Vorbereitende Sätze. WW. IV, 1.
6) Ebend. Beilage VIII. WW. IV, 2.

Gewissheit, welche *Jacobi* durch sein ganzes Leben hindurch bald als Glauben oder Glaubenskraft, bald als Sinn dem Wissen und der Wissenschaft entgegenstellte, hat er nun in späterer Zeit (besonders seit dem Jahre 1801), immer mit dem Worte Vernunft bezeichnet, und ihr den Verstand als das eigentliche Organ der Wissenschaft entgegengestellt. (Im David Hume stellt er den Sinn noch der Vernunft entgegen, so dass also Verstand und Vernunft als Synonyma genommen werden.) Wenn darum die Wissenschaft auf das Selbsthervorbringen der Gegenstände geht, und also darauf ausgeht, die Gegenstände als für sich bestehend zu vernichten, so ist dagegen die Vernunft das Vernehmen des Wahren, enthält das Wahre zunächst als Ahndung und ist Bewusstseyn der Unwissenheit. Diese Philosophie des Nichtwissens, welche also gegebnes Offenbartes anerkennt, wurzelt nicht im Wissen, sondern in der Vernunft [1]. In diesem Gebiete gibt es daher kein Be-weisen, sondern wie bei der sinnlichen Gewissheit nur ein Weisen, das Gebiet der Vernunft ist das der unbegreiflichen Wirkungen, der Wunder. Durch sie weiss er, dass Gott, die Ursache alles Bedingten, dass ein lebendiger Gott sey [2]. Daher ist das Vernunft-Erkennen wesentlich Eingebung. Diese höhern Erkenntnisse, wozu das Wissen sich nur wie Merk- und Gedenkzeichen verhalten, müssen lebendig ergriffen werden. Wer daher an die Stelle des unmittelbaren Wissens das vermittelte setzen will, substituirt der Vernunft den Verstand und macht sichs unmöglich, das Uebernatürliche, eine wirkliche Ursache der Natur, und Freiheit des Menschen zu fassen. Seine Ansicht muss atheistisch und naturalistisch werden; Ansichten, die hinsichtlich des Bedingten, d. h.

1) An *Fichte*. WW. III, p. 15. 32. 34.
2) Ueber eine Weissagung *Lichtenberg's* WW. III, p. 208. 218. 234.

der Natur, ihre Berechtigung haben, werden falsch, indem der Verstand seine Grenze nicht erkennt. Auch die Vernunft behauptet, dass nur Nothwendigkeit herrsche, im Gebiet der vernunftlosen Natur nämlich, der Verstand aber leugnet die Freiheit überhaupt [1]. Endlich aber in seiner letzten Abhandlung, welche eine kurze Darstellung seiner ganzen Ansicht enthält, nimmt er von *Fries* (unter dessen Augen, ja unter dessen Anleitung kann man sagen, *Jacobi* diese Einleitung in Heidelberg geschrieben hat) für die Vernunft-Erkenntniss das Wort Gefühl an, und erklärt daher, was er als das Eigenthum der Vernunft bezeichnet hatte, die Ideen, als das im Gefühl allein Gewiesene [2]. Nach dieser Darstellung gestaltet sich nun *Jacobi's* Lehre vom Wissen so: Der Verstand als das Vermögen des reflectirenden Sonderns, Vereinfachens u. s. w. hat die Erkenntnisse nur zu formiren [3]. Ihren Inhalt erhält derselbe aus zwei Quellen, erstlich der Sinnesempfindung, welche uns nicht nur, wie der Idealismus sagt, unsre Affectionen zum Bewusstseyn bringt, sondern uns unmittelbar vom Daseyn einer Natur ausser und unter uns gewiss macht. Die zweite Quelle ist das Geistesgefühl oder die Vernunft, dieses Organ, wodurch wir das Daseyn des Uebersinnlichen, Gottes über uns, eben so unmittelbar percipiren [4]. Beide können unter den gemeinschaftlichen Namen Gefühl oder auch Glaube befasst werden, und dann gäbe es nur eine Quelle aller Erkenntnisse [5]. Wollte nun der Verstand von einer oder beiden dieser Quellen absehn (sich ein Auge oder beide ausstechen), und also anstatt zuletzt bei ihren Daten, ihren Thatsachen, stehn zu bleiben, sie zu demonstriren suchen, so müsste er ganz in-

1) Von den göttl. Dingen. WW. III, p. 293. 307. 370. 382. 412.

2) Einleitung in seine sämmtl. Schriften. WW. II, p. 61.

3) Ebend. p. 65. 4) Ebend. p. 9. 59. 5) Ebend. p. 108.

haltslos werden [1]. Daher zeigt sich, dass der Versuch das Daseyn der sinnlichen Dinge zu beweisen, zur Leugnung derselben, d. h. zum Idealismus führt. Höchstens bleibt ein leeres Verstandesding, eigentlich ein Nichts, das Chaos, übrig. Eben so wenn der Versuch gemacht wird, das Unbedingte zu beweisen, so wird das eigentlich Unbedingte geleugnet, und der höchste Verstandesbegriff, das unbestimmte All-Eine (eigentlich = Nichts) wird an seine Stelle geschoben. Der Nihilismus ist da [2]. (Eine Vereinigung jenes Sinnen-Nichts mit diesem Verstandes-Nichts soll das *Schelling'sche* Absolute seyn.) — Die Philosophie müsse in Uebereinstimmung mit dem natürlichen Vernunftglauben das Daseyn der Dinge eben so als eine Thatsache annehmen, wie sie wirkliche Freiheit und Vorsehung als Thatsachen gelten lasse. Diese Thatsachen ans Licht zu stellen, und auf sie gestützt ihre Lehre mit wissenschaftlicher Strenge zu rechtfertigen, dies ist ihre alleinige Aufgabe [3]. —

c. Wie verhält sich nun die Lehre *Jacobi's* zu der *Kantischen?* Zunächst bieten sie eine Menge Berührungspunkte dar. Dass sie Beide durch die Engländer, besonders durch *Hume*, gegen die Macht der Demonstration misstrauisch geworden waren, die von den deutschen Aufgeklärten vergöttert wurde, dass sie Beide kein Wissen vom Uebersinnlichen statuirten, sondern es auf das Naturgebiet beschränkten, dass Beide endlich dem Glauben ein Recht vindicirten, alles dies machte es begreiflich, dass am Anfange seiner Schriftstellerlaufbahn *Jacobi* sich einige Mal auf *Kant's* Autorität berufen konnte. So namentlich in seiner Replik gegen *Mendelssohn*, wo er, darauf hinweisend, dass *Kant* den Ausdruck braucht, „ich

1) Einleitung in seine sämmtl. Schriften. WW. II, p. 76. 106.
2) Ebend. p. 75. 108. 3) Ebend. p. 37. 106.

bin gewiss, dass Gott existirt". (s. oben p. 143), sagt: *Kant* lehre seit sechs Jahren, was er behaupte, — zugleich aber bescheiden hinzufügt: er wolle damit weder sich zu *Kant* erheben, noch auch *Kant* zu sich herabziehn [1]. Vielleicht trug der oben angeführte Aufsatz von *Kant* dazu bei, dass *Jacobi* früher als er sonst gethan hätte, seine Einwendungen gegen *Kant's* System vorbrachte. (In einem Briefe an *Köppen* nennt er sich einen Antikantianer, der aber, verglichen mit den andern Gegnern *Kant's*, damals selbst *Kantianer* gewesen sey.) Seinem „Hume" ist ein Anhang über den transscendentalen Idealismus beigelegt, der zwar mehr gegen die *Kantianer* gerichtet ist, als gegen *Kant* selbst, doch aber den Punkt betrifft, welchen *Jacobi* an der Lehre des letztern tadelt. Indem er nämlich rügt, dass viele *Kantianer* aus Furcht vor dem Vorwurf des Idealismus ausdrückliche Erklärungen *Kant's* (besonders in der Lehre von den Paralogismen Krit. d. rein. Vern. erste Ausgabe) ignoriren, stellt er diesem *Kantischen* Idealismus sich als einen Realisten entgegen, indem er das wirkliche Daseyn von Dingen ausser uns annehme, dessen wir unmittelbar gewiss werden. Zwar gesteht er *Kant* zu, dass auch dieser von Dingen an sich spreche. Allein dieser Begriff verwickle ihn, obgleich gerade diese Chamäleonsfarbe zwischen Idealismus und Realismus ihm beim Publico nützlich gewesen sey [2], in die allergrössten Widersprüche. Nämlich nothwendig wäre eine solche Annahme nur, wenn man einen wirklichen Eindruck der Aussenwelt auf das Subject statuire, auf den auch der *Kantische* Begriff der Sinnlichkeit hinweise. Es sey aber schlimm, dass ohne diesen Begriff man nicht in *Kant's* System hineinkommen, mit ihm nicht darin bleiben könne [3]. *Kant* selbst beweise da-

1) Wider *Mendelssohn's* Beschuldigungen. WW. IV, 2. p. 259.
2) Ueber das Unternehmen u. s. w. WW. III, p. 76.
3) David Hume. WW. II, p. 304.

rum die Nothwendigkeit des Dinges an sich nur aus dem Worte Erscheinung [1] (ein Vorwurf, der, nachdem die Kritik der praktischen Vernunft erschienen, eine offenbare Ungerechtigkeit war). Will *Kant* consequent seyn, so muss er Ernst damit machen, was er ja selbst ausgesprochen, dass das transscendentale Object nur ein durch das Bewusstseyn gesetztes x ist, d. h. er muss ganz Idealist werden [2]. Eben deswegen sey auch *Fichte* der eigentliche Messias der Speculation, während *Kant* nur sein Johannes Baptista, *Reinhold* sein Nathanael sey. Die Sache sey nämlich diese: Für den natürlichen Vernunftglauben, wie für die wahre Philosophie sey es ein und dieselbe Gewissheit, dass Ich bin und dass Dinge ausser mir sind [3]. Ohne Du kein Ich, ohne Ich kein Du, und in einem untheilbaren Moment ohne Operation des Verstandes wird Beides gewiss [4]. Die Speculation nun macht diese beiden Sätze ungleich, trennt sie und geht nun darauf aus, den einen dem andern unterzuordnen, so dass an die Stelle ihrer natürlichen unmittelbaren Einheit eine künstliche, vermittelte tritt. Je nachdem nun die eine oder die andre Gewissheit als die primitive gefasst wird, entstehn daraus die beiden einzigen consequenten Systeme, der Material-Idealismus eines *Spinoza* oder der umgekehrte *Spinozismus*, der Ideal-Materialismus der Neuern, namentlich *Fichte's*. Darum sey die Wissenschaftslehre eine Lehre aus einem Guss, wenn sie in das Ich das Princip aller Wissenschaft setze. Hier höre die *Kantische* Lückenbüsserei auf [5]. Consequenter Weise musste auch *Kant* dahin kommen, Alles nur als

1) Einleitung in seine sämmtl. Schriften. WW. II, p. 34.
2) David Hume. WW. II, p. 309.
3) An *Fichte*. WW. III, p. 9. 10. 12. 13.
4) David Hume. WW. II, p. 176.
5) An *Fichte*. WW. III, p. 10. 12. 19. 23. 34.

ein Product der Einbildung zu fassen. Wo er aus diesem Limbus der reinen Einbildungskraft heraustritt, wird er reiner Empiriker[1]. Darum kann es nach *Kant* eigentlich nur Mathematik und Logik als Wissenschaften geben, und wenn *Kant* selbst zu dieser Consequenz nicht fortgegangen ist, so geschah dies, weil er (zur Ehre des Menschen, aber nicht des Philosophen) den positiven Offenbarungen der Vernunft mehr vertraute als den negativen Resultaten des Verstandes. Die Thatsache, welcher *Kant* inconsequenter Weise nachgibt, dass Dinge ausser uns existiren, muss die Philosophie anerkennen und so im Gegensatz gegen den Idealismus realistisch und dualistisch seyn. Ein zweiter Punkt aber, in welchem *Jacobi* bald einsah, dass trotz der Uebereinstimmung im Ausdruck seine Differenz von *Kant* ausserordentlich gross war, betraf die Behauptung, dass Gott, Freiheit, Unsterblichkeit nicht Objecte des Wissens, sondern des Glaubens seyen. *Jacobi* weiss sehr gut, dass nach *Kant* Glauben nur heisst: das für wahr gelten lassen, dessen Annahme ein praktisches Bedürfniss ist[2]. Dieser Glaube nun, von dem schon *Wizenmann* (an *Kant*) bemerkt hatte, dass er nicht Vernunftglaube, sondern Bedürfnissglaube genannt werden müsse, genügt nun *Jacobi* deswegen nicht, weil er ganz richtig bemerkt, dass ein solcher keinen andern Inhalt haben könne, als Postulate, d. h. praktische Forderungen. Der Glaube *Jacobi's* aber ist eben so theoretischer Art. Sein Inhalt ist nicht was seyn soll, sondern was ist. Darum tadelt er den Kriticismus, dass ihm Freiheit ein Gespenst, die göttliche Vorsehung ein Problem sey, und behauptet dagegen, dass Gott, Freiheit, Unsterblichkeit nicht Wünsche oder Postulate seyen, sondern dass man ihres Seyns gewiss

1) Ueber das Unternehmen. WW. III, p. 173.
2) Von den göttl. Dingen. WW. III, p. 345. 351. 377. 460.

sey [1]. Er will nicht, dass sie Ideen im *Kantischen* Sinne seyen, denen nie etwas in der Erfahrung correspondire, sondern sie werden erfahren. *Kant's* Ideen seyen Wahn-Ideen, wie seine Wahrnehmungen Wahn-Gesichte waren [2]. Das Unbedingte ist nicht nur eine subjective Forderung, wie der Verstand will, sondern ist Seyn [3]. Auch hier sey übrigens *Fichte* viel consequenter als *Kant*, indem er damit Ernst gemacht habe, dass der Glaube nur der praktischen Vernunft zukomme, und ganz folgerichtig die moralische Weltordnung, die ja nach *Kant* seyn soll, an die Stelle der Gottheit gesetzt habe. Wird der praktischen Vernunft in *Kantischer* Weise der Primat eingeräumt, so muss man dazu kommen, und der Transscendentalphilosophie den Vorwurf machen, dass sie atheistisch sey, ist eben so thöricht, als wollte man dies der Geometrie vorwerfen [4]. Vielmehr müsse man *Fichte* eben so wie *Schelling* nur den Vorwurf machen, dass sie sich theistischer Ausdrücke bedienen, was dem inconsequenten *Kant* noch erlaubt gewesen sey, welcher trotz seines Systems das Seyn eines lebendigen Gottes angenommen habe. Wie *Kant*, obgleich auf Kosten der Consequenz, durch Annahme der Dinge an sich, factisch gezeigt habe, dass ihm eine Natur unter uns Daseyn habe, so zeige er eben so nur factisch, dass er eine wirklich seyende Gottheit annehme, obgleich sein System keine duldet [5]. Die wahre Philosophie muss, wie der natürliche Vernunftglaube, der das Prärogativ des Menschen ist, wirklicher Theismus seyn, Glauben an ein Wesen, das nur Wunder thut, welches nicht wird, sondern ist, schon im Anfange und vor sei-

---

1) Ueber das Unternehmen. WW. III, p. 192. 194.
2) Ueber eine Weissagung *Lichtenberg's*. WW. III, p. 231.
3) Von den göttl. Dingen. WW. III, p. 413.
4) An *Fichte*. WW. III, p. 7.
5) Von den göttl. Dingen. WW. III, p. 356. 365. 460.

nem Handeln fertig, ein prätermundanes, für sich subsistirendes Wesen [1].

d. Beides, seine Polemik gegen die *Leibnitz-Wolffische* Aufklärung einerseits und gegen *Kant* andrerseits berechtigt, *Jacobi* zu den ihm befreundeten Repräsentanten der Glaubensphilosophie *Hamann* und *Herder* zu stellen. Namentlich dem Erstern hat er, wie *Wizenmann* das ausgesprochen hat, viel zu verdanken und seine Schriften wimmeln von *Hamann'schen* Sätzen. Doch aber steht er zu jenen Beiden in einem eigenthümlichen Verhältniss. *Hamann* hatte sich als versenkt in den Inhalt der göttlichen Offenbarung gezeigt. Er ist, wie *Novalis* den *Spinoza* nannte, ein gotttrunkener Mann, er ist Theosoph. Mit gleicher Trunkenheit gab sich *Herder* der Natur hin, er ist der Naturalist in dieser Richtung. *Jacobi* war durch seine ganze Natur dazu bestimmt, ein drittes Moment in derselben zu repräsentiren. Dieser „Selbstquäler", wie ihn *Hamann* nennt, wühlte stets in seinem Innern, und es war ihm eben deswegen nicht möglich, über die eigne Individualität sich zu erheben. Hier zeigt sich sogleich ein merkwürdiger Unterschied zwischen ihm und *Hamann*. Der letztere, indem er sich ganz der Sache hingibt, wird anmaassend, grob, weil er in diesen Augenblicken sich als „Propheten" fühlt, als der Mund, durch den die Wahrheit spricht. Aber zugleich kann er, und ganz ehrlich, sich dessen rühmen, dass er auch, wo er ihn am grausamsten strafe, nie aufhöre den Freund zu lieben. Ganz anders bei *Jacobi*, er verliert sich nie so an die Sache, dass er nicht zugleich wüsste, dass seine Ueberzeugungen individuelle Ansichten seyen. Darum aber ist er so reizbar, dass er behauptet, wenn sein innigster Freund (*Göthe*) Verfasser des Prometheus seyn sollte, so könne

1) Einleitung in seine sämmtl. Schriften. WW. II, p. 55. 125.

er nicht sein Freund bleiben. Ganz Analoges zeigt sich nun in seinen wissenschaftlichen Bestrebungen. Er sagt einmal scherzend, er habe nie eine andre Philosophie, als seine, verstanden[1]. Dies ist in sofern richtig, als er jede augenblicklich in seine Anschauungsweise übersetzt und daher verfälscht. Daher die falschen Citate bei ihm, die ihm von *Hegel* und *Schelling* so bittere Rügen zugezogen haben[2]. Es lag deswegen in der Natur der Sache, dass sein Philosophiren nicht sowohl darauf ausging, irgend einen Inhalt wissenschaftlich zu produciren oder zu gestalten, sondern dass er mit einer wahren Furcht vor allem Inhalt, stets nur die Form des Erkennens ins Auge fasst, nicht das Erfahrne, sondern das Erfahren, nicht Gott, sondern die Religion, nicht die Natur, sondern unser Ueberzeugtseyn von ihr. Nicht Verständniss des Alls ist ihm das Ziel, sondern Selbstverständigung, nicht Thatsachen der Natur oder Geschichte, sondern Thatsachen des Bewusstseyns der Inhalt des Philosophirens[3]. Der Subjectivismus, welcher in aller Glaubensphilosophie herrscht und oben auch bei *Hamann* hervorgehoben ward, erscheint bei diesem immer mit objectivem Inhalt unmittelbar eins, während *Jacobi* die individuell-subjective Seite vorzugsweise, ja oft isolirt hervortreten lässt. Hat der theosophische *Hamann* manchem orthodoxen Scholastiker zur Autorität gedient, finden sich bei *Herder* Vor-ahndungen der spätern heidnisch-naturalistischen Naturphilosophie, so ist dagegen in *Jacobi* die Wurzel der Gefühlsmystik und der rationalistischen Ueberzeugungstreue wieder zu erkennen. *Jacobi* ist Mystiker und rühmt sich dessen, denn jeder

---

1) Von den göttl. Dingen. WW. III, p. 312.

2) *Hegel*, Glauben und Wissen in seinen Werken 1r Bd. — *Schelling*, Denkmal der Schrift von den göttl. Dingen. Tübingen 1812.

3) Einleitung in seine sämmtl. Schriften. WW. II, p. 7. 106.

höhere Gedanke streift an Mystik [1], aber seine Mystik bleibt eine innerliche, gestaltet sich nie zum Dogma, wie er denn ausdrücklich zu *Stolberg's* Erstaunen an diesen schreibt, dass alle Theologien nach ihrem mystischen Theil Wahrheit enthalten, nach ihrem nicht mystischen (d. h. doctrinellen) fabelhaft seyen [2]. Darum ist hier von Theosophie durchaus keine Spur zu finden. Es erklärt sich daraus, dass *Jacobi*, der die *Galitzin* in ihrer dogmenlosen Frömmigkeit so verehrt hatte, sich von ihr abgestossen fühlte, als sie zu dogmatisiren anfing. Aus diesem Standpunkt ferner erklärt sich die eigenthümliche Stellung, welche er seinem und *Hamann's* Freunde, und Geistesgenossen des Letztern, *Matthias Claudius* gegenüber einnimmt in seiner Schrift von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung, die von den erstern nichts, von der letztern nur das Wie betrachten. *Claudius* hatte den Gedanken ausgesprochen, dass die Natur uns nur stumme Buchstaben gebe, zu welchen der Mensch die Vocale hinzutrage. Dies adoptirt *Jacobi* freudig, wendet es aber sogleich gegen *Asmus* selbst, indem er dies von jeder Offenbarung Gottes behauptet, die eben dieser Belebung durch den Menschen bedürfe, so dass der Buchstabe der Schrift vielleicht mehr Odem habe als der der Natur, aber auch stumm sey [3]. Wäre Gott nicht unmittelbar gegenwärtig in unserm Selbst, was könnte ihn offenbaren? Eine äussere Offenbarung verhält sich zu jener unmittelbaren Gegenwart höchstens wie das Wort zur Vernunft — Worte aber geben nur Bilder —, der wahre Gott kann nicht ausser der Seele erscheinen, und einen andern Gott als der in uns Mensch wurde, kennen wir nicht [4]. Er

1) Von den göttl. Dingen. WW. III, p. 438.
2) Ausgew. Briefwechsel. WW. II, p. 146.
3) Von den göttl. Dingen. WW. III, p. 327.
4) Ebend. p. 276. 277. 278.

lässt darum seinem *Asmus*, den er wegen seines historischen Christus als einen religiösen Materialisten bezeichnet, einen Idealisten entgegentreten, dem er die Worte in den Mund legt: „Was Christus in dir ist, darauf kommt es an; in dir ist er ein göttliches Wesen“[1]. Zwar geht aus dem Zusammenhang dieser Stelle deutlich hervor, was er noch besonders in der Vorrede zum 3ten Bande seiner Werke erklärt, dass die Ansicht dieses Idealisten nicht die seine sey, doch aber stellt er sich nicht zu dem „Materialisten“, sondern zwischen ihn und den Idealisten[2], und streift, wo er *Hamann's* Verehrung des Sohnes vor dem Vorwurf der, mit einem Menschen Abgötterei treibenden, Schwärmerei in Schutz nimmt, so nahe an den Idealismus, dass er es für nöthig hält, in den folgenden Ausgaben zu bemerken, jene Cautel in der Vorrede des 3ten Bandes gelte auch von dieser Stelle. (Hierin hat er sich oder seine Leser getäuscht.) Ist es wirklich Unverstand und Schwärmerei, fragt er, zu bekennen, man glaube an Gott nicht um der Natur willen, die ihn verberge, sondern um des Uebernatürlichen willen im Menschen, das allein ihn offenbare und beweise? Die Natur verbirgt Gott, weil sie überall nur Schicksal ist, der Mensch offenbart Gott, indem er mit dem Geiste sich über die Natur erhebt, sie überwältigt, beherrscht. Wie der Mensch an diese ihm inwohnende der Natur überlegene Macht lebendig glaubt, so glaubt er an Gott, er fühlt, er erfährt ihn. Wie er an diese Macht in ihm nicht glaubt, so glaubt er auch nicht an Gott, sieht und erfährt überall nur Natur, Nothwendigkeit, Schicksal. Mit Wahrheit zeugte darum der Heilige von sich selbst. — Christenthum in dieser Reinheit aufgefasst ist allein Religion. Ausser ihm ist nur

1) Von den göttl. Dingen. WW. III, p. 286.
2) Ebend. p. 339.

Atheismus oder Götzendienst[1]. (Unter diese beiden Kategorien muss er dann eigentlich seine Freunde *Herder* und *Hamann* stellen.) Diese reine Innerlichkeit des Gottesbewusstseyns lässt ihn die Religionsphilosophie als das Zeugniss der im Menschen gefundnen Religion definiren[2] und zu *Fichte* sprechen, dass jene unsinnliche Abgötterei, die einen Begriff, ein Gedankending an die Stelle des lebendigen Gottes setzt, die wahre innere Religion nicht ausschliesse. Der lebendige Gott wird oft geleugnet — nur mit den Lippen[3]. Natürlich können bei einem solchen Standpunkt nähere Bestimmungen des Vernunft-Inhalts, des göttlichen Wesens u. s. w. nicht erwartet werden. Zwar nennt *Jacobi* das Wesen, die Tugend, das Schöne als Ideen, aber was Tugend, was schön sey, bleibt unbestimmt. Gleiches gilt von seinem Gott. Weder *Hamann's* dreieiniger Gott, noch *Herder's* Weltseele können *Jacobi* befriedigen. Gewöhnlich begnügt er sich mit dem abstracten Prädicate des Seyns. Dass Gott ist, sey gewiss, was er ist, bleibe verborgen. Weil aber doch die Erfahrung der eignen Selbstthätigkeit der eigentliche Grund ist, warum wir einer Ursache des Alls gewiss sind, so ist es begreiflich, warum *Jacobi* auf die Selbstthätigkeit, Freiheit, Lebendigkeit, Persönlichkeit (alle diese Ausdrücke erscheinen als Synonyma) Gottes dringt. Weil der Mensch sich frei, als Persönlichkeit weiss, deswegen weiss er Gott als Persönlichkeit; den Menschen schaffend theomorphosirte Gott, deswegen anthropomorphosirt der Mensch, wenn er Gott erkennen will, nothwendig[4]. Dies bleibt aber eigentlich ein blosses Wort; der Versuch *Schelling's*, zu zeigen, dass Gott wirklich in analoger Weise sich als

1) Von den göttl. Dingen. WW. III, p. 425. 426.
2) Ueber das Unternehmen u. s. w. WW. III, p. 195.
3) An *Fichte*. WW. III, p. 51.
4) Von den göttl. Dingen. WW. III, p. 418.

Persönlichkeit bethätigt, wie der Mensch, wo er sich zur concreten Persönlichkeit, zum Character bildet, erscheint *Jacobi* als Frevel. Dieselbe Innerlichkeit und Subjectivität, aus welcher *Jacobi* in dem theoretischen Theil seiner Philosophie nicht hinaus kann, characterisirt nun auch, was er hinsichtlich des Praktischen sagt. Hier findet nun jene berühmte Stelle aus seinem Brief an *Fichte* ihre Stelle, wo er sich gegen das *Kantische* Moralprincip erklärt. Dieses ist ihm erstlich inhaltslos, und er spricht seine Empörung gegen den Willen, der Nichts will, diese hohle Nuss der Selbstständigkeit aus. Er will diesen Inhalt nicht in die Glückseligkeit setzen, denn gegen die Eudämonisten spricht er sich wo möglich noch stärker aus als *Kant* selbst. Eben so wenig genügt ihm aber jene inhaltslose Formel. — Das Zweite, was er an jenem Princip tadelt, ist die Starrheit und Ausnahmslosigkeit, welche das Recht der Individualität und Persönlichkeit nicht achtet. Er nimmt deswegen als das Majestätsrecht des Menschen, um dessentwillen das Gesetz gemacht ist (nicht umgekehrt), das *privilegium aggratiandi* wider den Buchstaben des Gesetzes in Anspruch und will lügen, wie Desdemona sterbend log, morden wie Timoleon u. s. w. Zu diesen negativen Bestimmungen werden dann die positiven Ergänzungen hinzugefügt, dass das Herz zu seinem Rechte kommen müsse, und dass die Abhängigkeit der Liebe mehr sey als die Selbstständigkeit des Hochmuths [1]. Wie weit *Jacobi* davon entfernt war, eine leere Subjectivität zum Maassstab des Rechts und Unrechts zu machen, hat er theils in seinen Romanen, theils darin gezeigt, dass er derer spottet, die, wo disputirt wird, sich auf ihre Individualität berufen. Doch aber vermag er nicht nähere Bestimmungen über das, was Gut ist, zu geben. Auch er

1) An *Fichte*. WW. III, p. 37. 38. 39. 41.

schöpft sie aus seiner, freilich reichen und schönen, Persönlichkeit; man könnte sein Princip das der aristokratischen Subjectivität nennen. Wie also im Theoretischen, so ist auch zuletzt im Praktischen der Vernunft-Instinct, das Gefühl, das Maassgebende.

Nur in der Form, welche die Glaubensphilosophie durch *Jacobi* erhalten hatte, war sie im Stande, sich grössern Anhang zu schaffen. War nun gleich ihr Einfluss besonders der Art, dass sie die Modification andrer Ansichten bewirkte, so schliessen sich doch Einige so eng an *Jacobi* an, dass der Ausdruck *Jacobi'sche* Schule nicht ganz unpassend ist. ***Wizenmann*** ist genannt, nach ihm nennt *Jacobi* selbst als ganz seine Ansichten enthaltend eine Schrift von *Neeb* [1]. Dieser, ursprünglich von *Kant* und *Reinhold* angeregt, bekannt mit *Maimon's* und *Fichte's* ersten Schriften, hat allerdings durch *Hemsterhuis* und *Jacobi* die Gewissheit der objectiven Realität der Dinge auf den Naturglauben gegründet und sich eben so gegen den Skepticismus als gegen den Idealismus erklärt, indess schliesst er sich, wie dies namentlich seine spätern Sachen zeigen [2], doch bei Weitem nicht so enge an *Jacobi*, wie ***Köppen*** (Professor in Landshut, dann in Erlangen), der als der eigentliche Repräsentant seiner strengern Anhänger zu nennen ist. Seine ersten Schriften sind kritische [3]. Sehr gereizt ist die gegen *Schelling's* System und gegen *Hegel's* Aufsatz über Glauben und Wissen gerichtete [4]. Diese führt ausser der

1) *Joh. Neeb*, Vernunft gegen Vernunft oder Rechtfertigung des Glaubens. *Dess.* System der krit. Philosophie auf den Satz des Bewusstseyns gegründet. 2 Bde. Bonn u. Frankfurt 1795.

2) *Dess.* Vermischte Schriften. 2 Bde. 1817.

3) *Fr. Köppen*, Ueber Offenbarung in Beziehung auf *Kantische* und *Fichtische* Philosophie. Hamburg 1797. 2te Aufl. 1804.

4) *Dess. Schelling's* Lehre oder das Ganze der Philosophie des absoluten Nichts, nebst drei Briefen verwandten Inhalts von *Fr. H. Jacobi*. Hamburg, *Perthes*.

Polemik gegen das Identitätssystem die *Jacobi'schen* Gedanken durch, dass alles Erkennen an das Bedingte gefesselt sey und eben darum nicht über den Mechanismus hinaus zum Anerkennen der Freiheit kommen könne, dass überhaupt kein Daseyn bewiesen werden könne, sondern Object des Glaubens sey, durch den wir des Daseyns der Natur, unsrer selbst, und Gottes gewiss würden. Auch später noch macht er sich als polemischer Schriftsteller bemerkbar [1], bis er endlich in seinem Hauptwerk [2] mehr thetisch verfährt. Die Grundgedanken, die in diesem Werk oft zu weitläuftig ausgeführt werden, sind ganz die *Jacobi'schen:* Es gebe ewige Grundsäulen der Wahrheit, die keine Speculation zu erschüttern vermöge, und woran sich jedes philosophische Nachdenken orientiren müsse. Nur die falsche Unterordnung der Vernunft unter den Verstand lasse dies verkennen. Ein solcher fester Punkt sey nun die Freiheit, das absolut Unbegreifliche, diese unbewiesene Thatsache, die wir in uns finden und von der wir unmittelbar wissen, dass sie der Grund des Universums sey, welches durch einen lebendigen Weltschöpfer gesetzt sey. Auch die Naturnothwendigkeit ist nur ein Product der absoluten Freiheit, d. h. Gottes. Diesen vernehmen wir durch die Vernunft, wie wir die Sinnenwelt durch den Sinn vernehmen. Zu diesen beiden, welche, indem sie uns Ideen und Anschauungen liefern, alle Philosophie doppelendig machen, kommt nun der Verstand, der isolirt Gott und Sinnenwelt leugnen muss, mit seinen Begriffen, und hat das, was jene vernahmen, reflectirend und abstrahirend auszulegen. In diesem Thun entsteht nun die Wissenschaft, welche sich in Mathematik und Logik, Geschichte, Metaphysik (mit ihren Unterabtheilungen Theo-

---

1) *Fr. Köppen*, Vermischte Schriften. Hamburg 1806.

2) *Dess.* Darstellung des Wesens der Philosophie. Nürnberg 1810.

logie, Ethik und Aesthetik), endlich Physik gliedert. Die Metaphysik ist als Wissenschaft eigentlich unmöglich, da dem religiösen Glauben, dem Character, dem Genie gleichmässig das Prädicat der Unmittelbarkeit zukommt und also das Gefühl bei ihnen allen die Hauptstelle einnimmt. Ausser diesem Werk hat *Köppen* eine Betrachtung der Geschichte und des Inhalts der christlichen Religionslehre [1] gegeben, so wie zwei Werke, welche die praktische Philosophie betreffen und in denen der Begriff der Gerechtigkeit zu Grunde gelegt wird, was ihren Titel [2] erklärt. — Ausser *Köppen* kann *Cajetan von Weiller* genannt werden (geb. 1762, gest. als Generalsecretair der Akademie der Wissenschaften in München 1826), welchen sein Studium *Jacobi'scher* Schriften zu einer freiern Ansicht in religiösen Dingen brachte, als sie damals unter katholischen Geistlichen gewöhnlich war. Ein warmer Eifer für eine vernünftige Religiosität und für Erziehung in diesem Sinne characterisirt seine zahlreichen Schriften [3].

---

1) *Fr. Köppen*, Philosophie des Christenthums. 2 Bde. Leipz. 1813.

2) *Dess.* Politik nach Platonischen Grundsätzen. Leipzig 1818.
Dess. Rechtslehre nach Platonischen Grundsätzen. Leipzig 1819.

3) *Caj. v. Weiller*, Ueber die gegenwärtige und künftige Menschheit. München 1799.
Dess. Versuch einer Jugendkunde. Ebend. 1800.
Dess. Versuch eines Lehrgebäudes der Erziehungskunde. 2 Bände. Ebend. 1802 — 1805.
Dess. Anleitung zur freien Ansicht der Philosophie. Ebend. 1804.
Dess. Verstand und Vernunft. Ebend. 1806.
Dess. Ideen zur Geschichte der Entwicklung des religiösen Glaubens 3 Bde. Ebend. 1808 — 14.
Dess. Grundriss der Geschichte der Philosophie. Ebend. 1813.
Dess. Tugend eine Kunst. Ebend. 1816.
Dess. Grundlegung zur Psychologie. Ebend. 1817.
Dess. Ueber die religiöse Aufgabe unserer Zeit. Ebend. 1819.
Dess. Ueber Ethik als Dynamik. Ebend. 1821.
Dess. Kleine Schriften. 3 Bde. Passau 1821 — 24.

Persönlich war mit *Weiller* befreundet und ist in der Tendenz mit ihm einverstanden *Jacob Salat*, Professor der Philosophie in München, später in Landshut (geb. 1766). Ihr gemeinschaftlicher Hass gegen die Naturphilosophie, welchen die *Jacobi'sche* Schule schon vor dem Erscheinen des *Schelling'schen* „Denkmals“ gezeigt hat, liess beide zusammen eine Schrift gegen dieselbe herausgeben [1]. Ausserdem hat sich *Salat* als ein äusserst fruchtbarer Schriftsteller gezeigt, was bei seiner Passion Antikritiken zu schreiben, aus welchen dann gelegentlich ganze Bücher wurden, erklärlich ist. Im Wesentlichen mit den bisher Genannten einverstanden, sind auch ihm der Sinn und die Vernunft stoffgebend, der Verstand dagegen nur stoffbearbeitend; auch er geht von der (innern Vernunft-) Offenbarung aus, will aber, dass sich die Philosophie eben so weit vom Intellectualismus (einseitiger Verstandesansicht), als vom Mysticismus (Verachtung des Verstandes) frei halte. Sie soll nach seinem Ausdruck eben so sich gegen die Aufklärlinge als gegen den Pfaffismus erklären. Der Bestreitung dieser Extreme ist ein grosser Theil seiner schriftstellerischen Wirksamkeit [2] gewidmet. Kein einziges der-

---

Caj. v. Weiller, Der Geist des ächten Katholicismus als Grundlage für jeden spätern. Sulzb. 1824.

Dess. Characterschilderungen seelengrosser Männer (mit seiner Biographie). München 1827.

1) Der Geist der allerneusten Philosophie der HH. *Schelling, Hegel* und Compagnie. 2 Bde. München 1804—1808.

2) *Jac. Salat*, Auch die Aufklärung hat ihre Gefahren. München 1801.

Dess. Auch ein Paar Worte über die Frage: Führt die Aufklärung zur Revolution? Ebend. 1802.

Dess. Ueber den Geist der Philosophie, mit kritischen Blicken u. s. w. Ebend. 1803.

Dess. Ueber den Geist der Verbesserung im Gegensatz mit dem Geiste der Zerstörung. 2 Abtheil. Ebend. 1805.

Dess. Vernunft und Verstand. Tübingen 1808.

Dess. Von den Ursachen eines neuen Kaltsinns gegen die Philosophie u. s. w. Landshut 1810.

selben wird nach seiner Ansicht von der Naturphilosophie vermieden, und daher gibt es keinen Ketzernamen, den er nicht dem modernen Idealismus beilegte. Den Eintheilungsgrund für die Philosophie geben ihm die verschiednen Verhältnisse, in welchen der Mensch zur Natur, zu andern Menschen und zu Gott steht. Demgemäss zerfällt die Philosophie in die Moralphilosophie, welche den Menschen in seiner überphysischen Erhabenheit, in die Rechtsphilosophie, die ihn in seiner Gleichstellung und die Religionsphilosophie, die ihn in seiner Abhängigkeit betrachtet. Zu allen dreien bildet die Psychologie die Propädeutik. — Wenn auch nicht in der Abhängigkeit eines Schülers zu *Jacobi* stehend, so doch entschieden von ihm angeregt ist ***Friedrich Ancillon*** (geb. 1767, gest. als preuss. Minister der auswärtigen Angelegenheiten 1837), welcher von dem Standpunkt des unmittelbaren Wissens aus philosophische und theologische, besonders aber politische Gegenstände besprach, und sich in

---

Jac. Salat, Moralphilosophie. Landshut 1810. 3te Aufl. 1821.
Dess. Ueber eine neue Hoffnung, welche für die Philosophie emporblüht. Ebend. 1810.
Dess. Religionsphilosophie. 1811. 2te Aufl. 1821.
Dess. Erläuterung einiger Hauptpunkte der Philosophie. Ebend. 1812.
Dess. Zum Besten der deutschen Kritik und Philosophie. Ebend. 1815.
Dess. Ueber das Verhältniss der Geschichte zur Philosophie in der Rechtswissenschaft. Salzb. 1817.
Dess. Grundlinien der Religionsphilosophie. Ebend. 1819.
Dess. Sokrates oder über den neusten Gegensatz zwischen Christenthum und Offenbarung. Ebend. 1821.
Dess. Darstellung der allgem. Philosophie. Münch. 1820. 2te Aufl. 1826.
Dess. Lehrbuch der höhern Seelenkunde, oder der Psychologie. München 1820. 2te Aufl. 1826.
Dess. Versuche über Supranaturalismus und Mysticismus. Salzb. 1823.
Dess. Wahlverwandtschaft zwischen dem sogenannten Supranaturalisten und Naturphilosophen mit Verwandtem. Auch gegen den Obscurantismus. Landshut 1824.
Ausserdem noch mehrere Handbücher als Auszüge aus den grössern Werken.

llen seinen Werken[1] als ein besonnener, allen Extremen bgewandter Mann zeigte. Nur auf das religiöse Gebiet eschränkte sich bei seinen Untersuchungen, die einem erwandten Standpunkt angehören, *Chr. Aug. Clodius*[2], Professor in Leipzig (geb. 1772, gest. 1836).

III.

Modificationen der *Kantischen* Lehre.

§. 16.

Die Vertheidigung der *Kantischen* Lehre gegen andere, frühere und gleichzeitige, Ansichten hat zur Folge, dass sie mit fremden Elementen versetzt wird. Sofern ihre Aufgabe ist, alle entgegengesetzten Systeme zu vermitteln, ist, wo ein wirklich von *ihr* vernachlässigtes Moment ihr einverleibt wird, dies ein Fortschritt. Andrerseits ist eine wahre Vermittelung nur möglich, indem die zu Verbindenden modificirt werden, und wer mit der *Kantischen* Lehre das früher Geltende unverändert fest-

---

1) *Jean Pierre Frédéric Ancillon, Tableau des révolutions du système politique de l'Europe.* 4 Bde. Berlin 1803.
Dess. Mélanges de literature et de philosophie. Paris 1809. 2 Bde.
Dess. Ueber Souverainetät und Staatsverfassungen. Berlin 1815.
Dess. Ueber die Staatswissenschaft. Ebend. 1820.
Dess. Ueber Glauben und Wissen in der Philosophie. Ebend. 1824.
Dess. Zur Vermittelung der Extreme in den Meinungen. 2 Bde. Ebend. 1828. 31.

2) *Chr. Aug. Clodius,* Grundriss der allgemeinen Religionslehre. Leipzig 1818.
Dess. Von Gott in der Natur, in der Menschengeschichte und im Bewusstseyn. 3 Thle. Leipzig 1818—20.

hält, wird jene verflachen. Beides gilt, nur in verschiednem Grade, von den Coalitionssystemen, deren Gründer Halbkantianer genannt werden können. Die Verbindung des Kriticismus mit dem eleganten Göttinger Eklekticismus gebiert *Bouterwek's* absoluten Virtualismus, die mit dem zur gemeinen Verstandesansicht popularisirten Wolffianismus gibt *Krug's* transscendentalen Synthetismus. Wenn in diesem Letztern besonders die Verflachung sich zeigt, so der Fortschritt am Meisten in *Fries*. Sein Anthropologismus zeigt eine Coalition nicht mit einem schon überwundenen Standpunkt, sondern mit der ebenbürtigen Glaubensphilosophie *Jacobi's*.

1. Ein jeder wissenschaftlicher Streit ist als ein Eingehn auf die Ansichten des Gegners von der Erscheinung begleitet, die sich im Kriege der Völker zeigt: man befreundet sich mit den Sitten derer, die man bekriegt, bringt ihre Lebensansichten heim und bereichert sich mit ihren Ideen. Ein System wie das *Kantische* wird diese Erfahrung noch mehr machen als jedes andere. Bestimmt dazu alle Einseitigkeit zu überwinden, wird es jedem Einwand, der ihm gemacht wird, eine gewisse Wahrheit einräumen müssen, je mehr es aber glaubt seine Bestimmung erfüllt zu haben, um so mehr auch glauben, diesen Einwand schon beantwortet zu haben. Daher bei den hauptsächlichsten Repräsentanten der kritischen Philosophie die Stellung, die wir vornehm genannt haben (s. p. 232), von der aus sie fortwährend Missverständnisse vorwarfen. Darum aber wird diese vornehme Sicherheit im höchsten Grade auch nur bei dem sich finden, der das System aufstellte. So kann *Kant*

selbst gar nicht begreifen, wie man solche Einwände mache, die in der Kritik längst beantwortet seyen, so sagt später *Reinhold* Jedem, der Etwas gegen die Elementarphilosophie vorbringt, er könne sie nicht verstanden haben, denn sie sage gerade dasselbe, was der Tadler an ihr vermisse. Anders wird sichs bei den *Diis minorum gentium* verhalten. Dass jene Allseitigkeit Aufgabe ist, wissen oder fühlen sie mindestens. Weil aber die Lösung nicht von ihnen selbst gefunden, sondern vorgefunden ward, stehn sie ihr mehr äusserlich gegenüber. Sie gehn deswegen mehr als Jene auf die Einwände der Gegner ein, d. h. räumen ein, dass wirklich an jenem System Etwas noch unvollständig sey. Dies Eingeständniss aber ist schon eine Coalition. Ist jenes Eingeständniss richtig, so wird durch diese Coalition das System gewinnen, indem es seiner eigentlichen Bestimmung näher geführt wird. Freilich aber hat es nicht mehr seine ursprüngliche Gestalt behalten. Dies ist der Grund, warum wir nach *H. Ritter's* Vorgange diese Systeme als die der Halbkantianer bezeichnen, eine Bezeichnung, die durchaus kein Scheltwort seyn soll, da, wie gesagt, solche Coalition wirkliche Bereicherung seyn kann. Sie kann es, denn freilich ist gerade jene Unbefangenheit, mit der diese Vertheidiger des Systems es kälter ansehn als der Stifter, oft die Veranlassung, dass sie es nicht hoch genug schätzen, und sich mit dem Gegner ganz auf eine Linie stellen. Darin geschieht jenem System, wenn es anders des Gegners Ansichten in sich aufgenommen hat, Unrecht, denn es steht dann darüber. Es steht aber darüber nur, indem es dasselbe als aufgehobnes Moment in sich enthält, und nur als mit einem aufgehobnen Moment kann es mit demselben sich befreunden. Ein Versuch nun, das *Kantische* System mit einer früher dagewesenen Ansicht zu verbinden, so dass diese unverändert bleibt und nicht zum Moment herabgesetzt

wird, hiesse die *Kantische* Lehre von ihrer Höhe herab-ziehn, ihr das nehmen, wodurch sie über die frühern hin-ausgeht, d. h. sie verflachen. Was also die Würdigung des Werthes dieser Coalitionsversuche betrifft, so wird dies über ihre Tiefe oder Flachheit entscheiden, ob sie wirklichen Lücken der *Kantischen* Lehre abhelfen, und ob sie dabei nicht dieselbe dessen berauben, wodurch sie über alle frühern Systeme hinausgegangen ist. Als die ersten Einwendungen, welche gegen die *Kantische* Lehre vorgebracht wurden, haben wir p. 236 ff. die angeführt, welche von einem, auf halb skeptischer, halb empiristischer Basis ruhenden, Eklekticismus ausgingen, als dessen Repräsentanten die durch das Studium der Engländer gebildeten Göttinger Professoren *Feder* und *Meiners* genannt wurden. Es ward dort gezeigt, wie diese Richtung im Gegensatz gegen den *Kantischen* Idealismus fortwährend (mit *Locke*) auf die Thatsachen der Erfahrung verwies. An diese Männer nun, mit denen er auch im persönlichen Verhältniss gestanden hat, schliesst sich der an, welchen wir, auch weil er der Zeit nach zuerst hervortritt, unter den Halbkantianern zuerst nennen, es ist:

Bouterwek.

Friedrich Bouterwek, geboren am 15. April 1766 zu Oker nahe bei Goslar, kam, nachdem er zuerst in Göttingen zwei Jahre lang die Rechte studirt hatte, dann von den wissenschaftlichen Studien ganz ab, indem er sich als belletristischer Schriftsteller beschäftigte. Diese Laufbahn verliess er indess bald und warf sich auf Literaturgeschichte und Philosophie. In der letztern folgte er zuerst streng *Kant*, er las seit 1791 in Göttingen über die Kritische Philosophie und seine ersten Werke[1] philosophischen In-

1) *Fr. Bouterwek*, Aphorismen, den Freunden der Vernunftkritik nach *Kant's* Lehre vorgelegt. Göttingen 1793.

halts stehn ganz auf dem Standpunkt *Kant's*, von dem er nur in Einzelnem abweicht, (darin z. B. dass er eine grössere Symmetrie zwischen den Kategorien der Quantität und Qualität und den Axiomen der Anschauung und Anticipationen der Wahrnehmung verlangt). Wichtiger ist seine Abweichung im Praktischen; hier stiess ihn der kategorische Imperativ und der bloss formelle Character der *Kantischen* Moralphilosophie ab und er suchte ihr ein materielles Princip zu substituiren. Bald aber entfernte er sich ganz von der *Kantischen* Lehre. Eifriges Studium der ältern und neuen Skeptiker, die Berücksichtigung der Einwände gegen *Kant* von Seiten *Jacobi's* und in Folge dessen eine nähere Bekanntschaft mit *Spinoza*, endlich aber der Gegensatz gegen die idealistische Wendung, welche der Kriticismus durch *Fichte* nahm, brachte ihn dazu, einen andern Standpunkt geltend zu machen, den er zuerst in einem Grundriss zu Vorlesungen andeutet[1], dann in seiner Apodiktik, seinem Hauptwerk[2], darstellt. In der Vorrede erklärt er seinen Uebertritt von dem katholischen (buchstäblichen) Kriticismus zum protestantischen (freien). (Man hat diesem Werke nachgesagt, es habe *Schellingen* Vieles entlehnt. In der Vorrede werden auch wirklich dessen Ideen zur Naturphilosophie sehr gerühmt, aber zugleich erklärt *Bouterwek*, dass er dieselben erst zu Gesicht bekommen, als das MS. schon in des Verlegers Händen war. Die Verwandtschaft erklärt sich durch den Einfluss, den *Kant* und *Spinoza* auf beide Männer gehabt haben.) Später verliess *Bouterwek* auf eine Zeit lang Göttingen,

---

Fr. Bouterwek, Paulus Septimius oder die letzten Geheimnisse des Eleusinischen Priesters. 2 Thle. Halle 1795.

1) *Dess.* Abrisse seiner akademischen Vorlesungen zum Gebrauche seiner Zuhörer. Göttingen 1799.

2) *Dess.* Idee einer Apodiktik, ein Beitrag zur menschl. Selbstverständigung und zur Entscheidung des Streits über Metaphysik, kritische Philosophie und Skepticismus. 2 Bde. Halle 1799.

und in dieser Zeit war es, dass er sich noch enger als bisher an *Jacobi* anschloss, an dem er wie dieser an *Reinhold* schreibt „unaufhörlich und mit grösstem Eifer forschte". Er kehrte dann als Professor der Philosophie nach Göttingen zurück und wenn gleich eine Zeit lang er in seinen Werken [1], so wie auch in den Recensionen der Götting. Gel. Anz. und einer eignen Zeitschrift [2] den Standpunkt der Apodiktik festzuhalten oder zu modificiren suchte, so ward doch der Einfluss *Jacobi's* immer mächtiger, so dass er endlich selbst [3] seinen frühern Standpunkt als verfehlten bezeichnet. Dennoch hat nur jener eine Art Aufsehn gemacht, während die spätern Schriften *Bouterwek's* mehr ignorirt wurden. In der That enthalten sie weniger Eigenthümliches. *Bouterwek* starb am 9. Aug. 1828, nicht sowohl als Philosoph geschätzt, als vielmehr als Aesthetiker [4] und Literarhistoriker [5]. Die Grundgedanken seiner Lehre sind diese:

Die Wissenschaft, welche untersucht, worauf sich am Ende alle unsre Ueberzeugung als auf ihren letzten apodiktisch gewissen Grund stützt, kann Apodiktik genannt werden [6]. Eine solche Selbstverständigung ist der wahre Kriticismus. Die *Kantische* Philosophie, welche

1) *Fr. Bouterwek*, Anfangsgr. der speculat. Philosophie. Gött. 1800. *Dess.* Die Epochen der Vernunft nach der Idee der Apodiktik.

2) *Dess.* Neues Museum der Philosophie und Literatur. Gött. 1803.

3) *Dess.* Lehrbuch der philos. Vorkenntnisse. Göttingen 1810. *Dess.* Lehrbuch der philos. Wissenschaften nach einem neuen System entworfen. Ebend. 1813.
Dess. Kleine Schriften. Ebend. 1818.
Dess. Religion der Vernunft. Ebend. 1824.

4) *Dess.* Aesthetik. 2 Thle. Leipzig 1806. 3te Aufl. 1824. *Dess.* Ideen zur Metaphysik des Schönen. Ebend. 1807.

5) *Dess.* Geschichte der neuern Poesie und Beredtsamkeit. 12 Bde. Göttingen 1801—19.

6) Apodiktik. I, p. 20.

eine solche Kritik zu geben versuchte, hat den Unterschied zwischen Denken und Wissen zwar erwähnt, aber nicht gehörig festgehalten. Daher ist sie dazu gekommen über die Synthese der Begriffe ihre Bedeutung zu vergessen. Durch diese synthetische Selbsttäuschung ist die *Kantische* Philosophie blosse Formalphilosophie geworden und bedarf eines ergänzenden Realismus [1], sie ist ferner dadurch ausser Stande, sich vor dem Skepticismus zu retten, wie denn die Gründe des *Aenesidemus* gegen *Kant* bis jetzt unwiderlegt geblieben sind [2]. Eben so hat *Fichte* es verkannt, dass aus dem Denken allein niemals ein Wissen wird, und diese Verwechslung beider ist sein Grundirrthum [3]. Indem die Apodiktik diesen Unterschied eben so festhält, wie *Kant* den zwischen Theoretischem und Praktischem, zerfällt sie in drei Theile, in die logische, transscendentale und praktische Apodiktik. Sie werden in den drei ersten Büchern seines Werks abgehandelt.

Das erste Buch oder die logische Apodiktik zeigt, dass das nur logische Denken zu einer Apodikticität nicht führe: die Logik kann sich nicht selbst beweisen [4]. Da alles Schliessen nur ein Subsumiren von Begriffen ist, das Urtheilen aber nur darin besteht, dass wir die Verbindung von Merkmalen wiederholen, die in einem Begriff gesetzt ist, so kommt alles blosse Denken, wie es die Logik betrachtet, auf den Verstand hinaus, d. h. das Vermögen der Synthesis des Mannigfaltigen (oder seiner Vereinfachung) im Bewusstseyn [5]. Dass aber eine solche Synthesis des Mannigfaltigen, wie sie durch das „Ich denke" hervorgebracht wird, eine objective sey, d. h. dass die Merkmale wirklich zusammengehören und mein Begriff also Bedeu-

1) Apodikt. Vorr. u. p. 21.
2) Ebend. p. 136.
3) Ebend. Vorr.
4) Ebend. p. 28.
5) Ebend. p. 54. 62. 73.

tung habe, dies kann die Logik nicht darthun. Die Gesetze, nach welchen der Verstand combinirt, haben zwar Nothwendigkeit, aber nur für ihn; wie das Denken-müssen jemals Beweis für die objective Wahrheit seyn soll, ist nicht abzusehn [1]. Eine solche objective Beziehung des Mannigfaltigen wird zwar vorausgesetzt, ist aber nur ein Bedürfniss des Verstandes, so dass es als ein unbekanntes x stets ausserhalb des Denkens fällt. Dieser logisch-objective Grund der Synthesis macht, weil sie die Voraussetzung alles logischen Denkens ist, die Logik selbst zu einer hypothetischen Wissenschaft [2]. Wenn nun alles Demonstriren ein logisches Verknüpfen ist, so folgt daraus, dass alle die, welche die Philosophie zu einer demonstrativen Wissenschaft machen, ihr die objective und apodiktische Geltung nehmen, sie in eine Formalphilosophie verwandeln und gegen den Skepticismus waffenlos machen. Dies aber thun Alle, welche den letzten Grund aller Gewissheit in einen Grundsatz setzen. Solche logische Begründung hat *Kant* versucht, dessen Behauptungen nur sein stetes Appelliren an das Bewusstseyn und die Voraussezzung der Wirklichkeit der Erfahrung, die der gesunde Menschenverstand gern zugibt, so grosse Stärke gibt [3]. Noch mehr gilt das von *Reinhold*, welcher immer Bewusstseyn und Grundsatz des Bewusstseyns verwechselt. Daraus, dass Etwas gedacht wird oder auch gedacht werden muss, folgt nicht, dass es wahr ist, und die Betrachtung des blossen Denkens muss deswegen dem Pyrrho Recht geben. In ihrem ersten Theil ist die Apodiktik nur zerstörend, sie ist logischer Pyrrhonismus [4].

Das zweite Buch enthält nun die transscendentale Apodiktik. Versteht man unter Metaphysik, wie

1) Apodiktik. p. 150.
2) Ebend. p. 109—112.
3) Ebend. p. 131 ff. 136. 189, Anm.
4) Ebend. p. 135. 140. 144. 150.

man muss, jede demonstrative Philosophie, so kann keine Metaphysik, mag sie nun heterothetisch, wie die der meisten *Kantianer* das Ding an sich, mag sie autothetisch, wie *Fichte* das Ich zum Princip machen, die von der Logik vorausgesetzte Realität finden. Dies kann nur eine reine Transscendentalphilosophie, welche bloss den Begriff des Wissens verfolgt, ohne jene metaphysischen Voraussetzungen zu machen. Das was der heterothetische Metaphysiker in das Ding an sich, der autothetische in das Ich setzt, was wir fühlen, wo wir von Etwas überzeugt sind, was selbst der Skeptiker in sofern anerkennt, als er es sucht, kann das Seyn oder die absolute Realität oder noch besser die Ideè des Absoluten genannt werden [1]. Diese Idee des absoluten Etwas setzte auch das blosse Denken voraus, darin aber, dass es für dasselbe nur ein ausserhalb seiner fallendes x war, unterscheidet sich Denken und Wissen. Hier entsteht nun das Bedürfniss nachzuweisen, dass das Absolute nicht nur, wie der Skeptiker *will*, ein regulatives Princip sey. Dies kann nur geschehn, indem die Hauptfrage beantwortet wird: Woher die Idee des Absoluten? [2] Weil das Seyn allem Denken als Voraussetzung zu Grunde liegt, eben so auch allem Gefühl, so kann es durch Denken nicht gefunden und eben so wenig gefühlt werden, und es ist also entweder eine Einbildung oder es muss ein absolutes Erkenntnissvermögen geben, das selbst der Vernunft zu Grunde liegt, und nicht mit dem Gefühlsvermögen verwechselt werden darf, das selbst schon Realität voraussetzt [3]. Da nun Niemand, auch der Skeptiker nicht, alle Realität im Ernst leugnet, so ist nicht direct, sondern rückwärtsgehend gezeigt, dass ein absolutes Realprincip allem Denken und Empfinden

1) Apodiktik. p. 171. 172. 179.
2) Ebend. p. 183. 187. 190.
3) Ebend. p. 199. 200.

zu Grunde liegt. Was dieses Realprincip ist, hat die Apodiktik zu zeigen. Dies kann sie auch nur so, dass sie nicht direct episyllogistisch entwickelt oder demonstrirt, sondern prosyllogistisch oder transscendental verfährt. Das logische Denken besteht aus Reflexion (Unterscheiden) und Determination (Anerkennen), durch jene (die auch Vernunft genannt werden kann) wird die Aufmerksamkeit auf die einzelnen Merkmale gerichtet, durch diese werden sie verbunden [1]. In dem Realprincip alles Denkens muss daher eben so absolute Reflexion und absolute Determination enthalten seyn, und da Reflexion und Determination zusammen ein Urtheil bilden, so liegt allem logischen Urtheilen als seine Begründung ein höheres Urtheilsprincip zu Grunde; wir nennen es das absolute Urtheil, das in keinen Satz gefasst werden kann, es ist das Anerkennen der Realität überhaupt, das absolute „Es ist" [2]. Das absolute Urtheilen ist aber, wie das relative, Determination und Reflexion, Anerkennen und Unterscheiden, und so wird durch jene die Realität anerkannt in uns, durch diese in dem von uns Unterschiednen. Dieses grosse Paradoxon, die Verdoppelung der absoluten Realität, setzt also dem realen Subject eben so reales Object gegenüber. Subject und Object werden auf ein Mal apodiktisch anerkannt und als Ein Grund aller Gründe durch sich selbst behauptet, eine Verdoppelung, von der die speculative Vernunft keine Erklärung geben kann, sondern das sie als das Factum: „Kein Subject ohne Object, kein Object ohne Subject", muss stehn lassen [3]. Verglichen mit dem logischen (relativen) Urtheil ist hier an die Stelle des: Ich denke, das: Ich weiss, an die Stelle irgend eines Etwas, das Etwas überhaupt getreten. Das Resultat ist also, dass das Subject nicht etwa das Object,

---

1) Apod. p. 210. 212. 2) Ebend. p. 219. 224. 225. 3) Ebend. p. 216. 272.

wie *Fichte* will, setzt, sondern sich dem Objecte gegenüber findet[1]. Dem Objecte, denn das absolute Realurtheil führt nicht weiter als dazu, die Realität des Objects zu bejahen, eine Mannigfaltigkeit von Objecten behauptet es nicht. Daher muss gesagt werden, dass die transscendentale Apodiktik eben so Spinozismus ist, wie die logische Pyrrhonismus war. Eine Pluralität von Dingen an sich ist ein Widersinn, wie denn auch bei *Kant* nirgends die Vielheit derselben bewiesen ist[2]. Vom absoluten Standpunkt aus angesehn ist das reale Object nur ein oder besser das Object, und eine Verschiedenheit der Dinge ist von ihm aus nicht zu begreifen. Von dieser ist nur zu sprechen in der Sphäre des relativen Wissens, welche freilich auch die Sphäre der Wissenschaft ist, da die absolute Realität nicht der Inhalt einer Wissenschaft ist, obgleich sie alle Wissenschaft erst möglich macht[3]. Zu den Gegenständen der Wissenschaft bahnt sich nun *Bouterwek* den Weg so, dass er — in sichtbarer Abhängigkeit von den Lehren *Kant's* und *Reinhold's* — nach der Idee des absoluten Realprincips nach einander das Vorstellungsvermögen überhaupt, ferner die Sinnlichkeit, endlich die reine Intelligenz analysirt. Zuerst also das Vorstellungsvermögen überhaupt. Da nur dem Object und dem Subject absolute Realität zukommt, so kann der Vorstellung als der Beziehung beider nur relative Realität zugeschrieben werden. Die Reduction dieser relativen Realität auf die absolute ist unser Wissen, welches eben darum in Vorstellungsurtheilen, d. h. Sätzen, sich bewegt. In dieser Sphäre handelt sichs um Facta, d. h. relativ Reales; Gründe für diese suchen heisst sie auf die absolute Realität zurückführen wollen[4]. Diese Reduction allein gibt allen Vor-

1) Apodiktik. p. 215. 225. 234.
2) Ebend. p. 392. 397.
3) Ebend. p. 261.
4) Ebend. p. 236. 241. 249.

stellungen, die sich sonst von Einbildungen nicht unterschieden, Halt, macht sie zu Factis. Auch die Logik, welche die Facta des Denkens betrachtet, erhält ihren Halt und ihre Bedeutung nur durch diese Reduction, denn wir werden nicht durch Denken überzeugt, dass wir Etwas wissen, sondern vielmehr durch das Princip des Wissens überzeugt, dass wir denken. Es folgt übrigens aus dem aufgestellten Begriff, dass wir Facta eben so wenig bezweifeln können, wie Daseyn überhaupt[1]. Ein solches unbezweifelbares Factum ist nun der Unterschied zwischen Empfinden und Denken, welcher die Transscendentalphilosophie nöthigt, eine besondere Analyse der Sinnlichkeit vorzunehmen. In dieser zeigt sich, dass nur die Sinnlichkeit das Object pluralisirt, indem durch sie das Object in eine unendliche Mannigfaltigkeit unmittelbarer, darum nicht definirbarer, Elemente zerfällt[2]. Die Verschiedenheit der Dinge ist nur eine Verschiedenheit unsrer Perceptionen des Objects. Wie viele es ihrer gibt, warum gerade diese u. s. w., ist unbeantwortbar, genug sie sind gegeben[3]. Wie im blossen Denken, so ist auch im sinnlichen Wissen Determination und Reflexion enthalten, jene, durch welche wir anerkennen, ist die Perception (in ihren verschiednen Graden äusserer Sinn, innerer Sinn, innerster Sinn oder Gemüth), diese, durch welche wir unterscheiden, die Phantasie[4]. Zur Möglichkeit eines sinnlichen Wissens gehört ein bleibendes und nothwendiges Verhältniss des Subjects zu den Objecten in der Vorstellung, dieses nennt man die Form der Sinnlichkeit. Es tritt uns entgegen in dem Raum, d. h. dem, von dem leeren Raum, welcher Product der geometrischen Phantasie ist, unterschiednen Gesetz der Räumlichkeit, und

1) Apodiktik. p. 250. 262.
2) Ebend. p. 263. 266.
3) Ebend. p. 261. 385.
4) Ebend. p. 267—283

der Zeit, der Vorstellungsform des innern Sinnes[1]. — Indem die Apodiktik dann weiter zur Analyse der Intelligenz übergeht, kommen hier die Vorstellungen zur Sprache, welche nicht wie die sinnlichen unmittelbar und anschaulich, d. h. Mannigfaltigkeit enthaltend sind, sondern vielmehr den Character der Mittelbarkeit und Einfachheit haben, d. h. die Begriffe[2]. Hier zeigt sich nun zuerst, dass wir zum Gedanken der Vernunft und Intelligenz überhaupt nur kommen, indem wir uns über alle bloss subjectiven Bedingungen des Erkennens erheben, was nur dadurch möglich ist, dass wir erkennende Wesen ausser uns statuiren. Nur durch Anerkennung andrer intelligenter Wesen kommen wir zu dem „Ueberhaupt", zur Allgemeinheit; wie darum die in der Sinnlichkeit gegebne Vielheit der Objecte der Anfang des sinnlichen Wissens war, so ist die durch die Vernunft nothwendige Vervielfältigung des apodiktischen Subjects ins Uendliche der Anfang des Denkens[3]. (Diese Vervielfachung ist natürlich nicht so zu verstehn, dass das absolute Subject in sich selbst vervielfacht würde, sondern die Mehrheit ist eine idealische, d. h. wir können nur denken, indem wir die Möglichkeit des Anders-Denkens, und daher andere Denkende statuiren, welches durch ein Zerreissen der in der Sinnlichkeit gegebnen unmittelbaren Einheit von Object und Vorstellung geschieht.) Durch diese Erhebung zum reinen Denken wird nun das wirkliche Bewusstseyn, wodurch ich mich von andern Subjecten unterscheide, möglich, mit ihm das Wissen von unserm Wissen[4]. Durch dieses Wissen, nicht durch mein Denken, bin Ich[5]. Das reine Denken ist darum das absolute

1) Apodiktik. p. 294. 301.
2) Ebend. p. 264.
3) Ebend. p. 310. 311. 313.
4) Ebend. p. 315. 316. 317.
5) Bd. II, p. 284.

Idealprincip, welches nicht aus der Sinnlichkeit abzuleiten ist [1]. Indem durch das reine Denken das einfache Ich zwar nicht hervorgebracht, wohl aber gefunden wird, ist damit auch der Punkt gegeben, auf welchen alles Mannigfaltige bezogen wird, um es zu vereinfachen. Dieses Vereinfachen nun, welches also in einem Reduciren der durch das Realprincip anerkannten Objecte auf das Idealprincip oder das logische Ich besteht, ist an gewisse constante Regeln gebunden, welche die Denkgesetze oder Regeln des Verstandes sind. Ihr Complex bildet das, was die Form der menschlichen Intelligenz oder das System der Kategorien genannt wird [2]. Hinsichtlich dieser ist nun die bedeutendste Abweichung *Bouterwek's* von *Kant* diese, dass er die Ideen der reinen Möglichkeit und Nothwendigkeit als Principien des Denkens und Wissens obenanstellt, und nun, indem er das bisher Gewonnene — (dass durch die absolute Reflexion Subject und Object einander gegenüberstehn, und dass die Perception eine Mannigfaltigkeit von Objecten gibt) — hinzunehmend zuerst zu den Kategorien der Modalität (secundäre Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit), dann zu denen der Realität, endlich der Quantität und Qualität gelangt [3]. Das Resultat der transscendentalen Apodiktik kann daher kurz so zusammengefasst werden: Die absolute Realität, der Grund und die Voraussetzung alles Wissens erkennt in uns sich selbst an, ist in uns, sofern wir unser Seyn dem Seyn des Objects überhaupt entgegenstellen [4]. Erst nachdem das absolute Realprincip durch absolute Reflexion und Determination sich selbst objectiv und subjectiv anerkannt hat, entdeckt sich die Vorstellung als Band zwischen Subject und Object. Unter den Vorstellungen erscheinen als

---

1) Apodikt. Bd. I, p. 320. 325.
2) Ebend. p. 331. 338. 371.
3) Ebend. p. 334. 351 ff.
4) Ebend. p. 377.

relative Wissensprincipien zunächst die Perceptionen, durch welche allein es mannigfaltige Objecte gibt, so dass die Mannigfaltigkeit sich nirgends als in der Vorstellung findet; eine metaphysische Pluralität der Objecte gibt es nicht. Eben so wenig eine metaphysische Pluralität der Subjecte, die Behauptung des Daseyns des eignen Ich's kann theoretisch nicht erwiesen werden. Die Apodiktik bleibt (s. p. 355) in ihrem transscendentalen Theil *Spinozismus*; sie kann negativer *Spinozismus* genannt werden [1].

Das dritte Buch enthält die praktische Apodiktik. Wie die transscendentale Apodiktik an die logische mit ihrem postulirten x anknüpfte und, indem sie dieses x als absolute Realität bestimmte, den logischen Pyrrhonismus durch Ergänzung widerlegte, so wird der transscendentale *Spinozismus* durch die praktische Apodiktik corrigirt und widerlegt. Sie thut dies, indem sie dem, was dort negativ und unbegreiflich blieb, eine positive und praktische Bedeutung gibt [2]. Ganz eben so wie in dem transscendentalen Theile wird auch hier nicht progressiv und direct bewiesen, sondern regressiv und indirect entwickelt. Von dem Factum des Wollens ausgehend, findet man, dass das praktische Elementarprincip lebendige Kraft ist, d. h. mit Leben identische Causalität. Wie dort also die Grundfrage: wie ist das Wissen möglich? so hier: wie ist lebendige Kraft möglich? Diese Frage weist auf ein Realprincip zurück, da sie aus dem Wissen eben so wenig abgeleitet werden kann als das Wissen aus ihr. Praxis ist ohne Individualität, oder eigne Selbstthätigkeit, nicht möglich, und der praktische Gesichtspunkt macht darum jedem *Spinozismus* gegenüber den willkührlichen Idealismus geltend [3]. Entweder also wird ein unauf-

---

1) Apodiktik. p. 385. 386. 401.
2) Ebend. Bd. II, p. 67.
3) Ebend. p. 35. 48.

gelöster Widerspruch Statt finden zwischen dem theoretischen und praktischen Theil der Apodiktik, oder es wird das von jener gefundene Realprincip erweitert, d. h. in einer solchen Weise gefasst werden müssen, dass es den Coincidenzpunkt bildet zwischen Theorie und Praxis. Dies geschieht nun, wenn man die absolute Realität als Virtualität fasst, und den Gegensatz von Subject und Object, der sich oben ergeben hatte, zusammenfallen lässt mit dem Gegensatz von Kraft und Widerstand [1]. Die Virtualität, als Inbegriff aller Kräfte, ist ein ursprünglich praktischer Begriff, und wird daher gewonnen, indem von der Individualität ausgegangen wird, durch ihn allein aber kann die absolute Realität als zugleich bestehend mit der praktischen Realität des Individuums gedacht werden. Mit der praktischen Realität; denn wird ihm theoretisch, metaphysisch Realität zugesprochen (in der Behauptung: es sey Substanz), so ist dies, wenn gleich eine unschädliche, ja unvermeidliche, so doch immer eine Selbsttäuschung [2]. Die theoretisch unbegreifliche und unhaltbare Pluralisirung der Wesen hat nur eine praktische Bedeutung. Wir finden praktisch durch Kraft und Widerstand zunächst unsere Kraft, d. h. Individualität, die dann weiter mit der Kraft der widerstehenden Objecte eine Virtualität ist, so dass Kraft in uns und ausser uns relative Virtualität ist, eben so Widerstand in uns und ausser uns, und beide vereinigt Virtualität sind. So ergibt sich jede besondre Bestimmung zwischen Subject und Object hier als relative Virtualität, und von diesem Punkte aus muss nun Alles was die transscendentale Apodiktik erörterte, noch einmal von einem ganz andern Gesichtspunkte betrachtet werden [3]. Demgemäss wird eine praktische Analyse des Vorstellungsvermögens überhaupt gegeben, in der sich die Vorstellung

1) Bd. II, p. 62 ff. 2) Ebend. p. 44. 45. 53. 60. 3) Ebend. p. 67. 68.

nicht mehr als blosses Band zwischen Subject und Object, sondern als Kraft und Widerstand, d. h. als Bestrebung erweist. Eben so zeigt die praktische Analyse der Sinnlichkeit, wie an die Stelle der Perception und Phantasie das Leiden und der Trieb tritt, welche beide zusammen das sinnliche Thun als das Gegenbild zum sinnlichen Wissen geben [1]. Endlich die praktische Analyse der reinen Intelligenz zeigt, wie die Vernunft im Grunde Freiheit ist, welche zwar nicht darin besteht, dass wir uns selbst zur Vernunft, wohl aber darin, dass wir uns selbst vernünftiger machen können [2]. Es zeigt sich endlich, und dies erhebt die Praxis zur Moralität, dass die schon theoretisch nothwendige Anerkennung andrer denkenden Subjecte hier zur praktischen Anerkennung von unseres Gleichen und zum Respectiren derselben wird, da schon der blosse Gedanke von meines Gleichen mich bindet [3]. Die moralische Verpflichtung erscheint zuerst als Gefühl, weil die Natur gegen den freien Willen reagirt, daher verbürgt das Gefühl dem sinnlich-vernünftigen Menschen seine Moralität, gibt sie ihm aber nicht. Es entsteht dann endlich die Frage, wie der Mensch dazu kommt, dass die idealische Vorstellung von seines Gleichen äussere Realität gewinnt, d. h. wie er dazu kommt, diese von der Vernunft postulirten Subjecte in gewissen wahrgenommenen Körpern anzuerkennen. Der Kanon ist hier: wo ich auf eine vernünftige Frage eine vernünftige Antwort erhalte, ist Vernunft, woraus sich ergibt, wie die Sprache vor der Entmenschung schützt [4]. Das Resultat ist, dass zwar nicht durch Begriffe und Schlüsse, wohl aber in Begriffen und Schlüssen sich zeigt, wie die Kraft, die unser Daseyn selbst ausmacht, in unsrer vernünftigen

---

1) Bd. II, p. 75. 82—96.
2) Ebend. p. 118.
3) Ebend. p. 158. 161.
4) Ebend. p. 170. 184.

Natur sich entdeckt und beweist. Das System der Apodiktik ist, wenn man ihm einen bestimmten Namen geben will, absoluter Virtualismus. Es lehrt, dass die absolute Realität sich in unendlicher Thätigkeit als ein Inbegriff relativer Kräfte dem Menschen als einem absolut zu ihr gehörigen Wesen entdeckt. Der Ursprung der Vernunft, die Entstehung unsres Daseyns und unzähliges Andere bleibt Geheimniss, mag man auch die Idee der absoluten Virtualität noch so richtig gefasst haben, denn unsere Selbstverständigung ist durch die Schranken der menschlichen Natur bedingt, die der Mensch nicht überfliegen kann, sobald er etwas wissen will [1].

Mit diesen drei Theilen ist die Apodiktik als Wissenschaft eigentlich geschlossen, die so in ihrem realen Theil — die Logik ist die Formalphilosophie — in theoretische und praktische, d. h. in Physik und Ethik zerfällt [2]. Ueber die theoretische und praktische Ueberzeugung aber geht hinaus die idealische, und nur in dieser liegt die wahre Selbstbefriedigung, zu der formalen und realen Philosophie muss daher endlich ein idealischer treten, der die idealische Ueberzeugung, den Glauben betrachtet [3]. Dieser Theil wird im vierten Buch unter dem Namen der philosophischen Syntaktik abgehandelt. Der Glaube hat zu seinem Inhalt das Unendliche, welches wir auf unserm menschlichen Standpunkt nur in Correlation mit dem Endlichen denken können: die praktische Anerkennung dieser Correlation ist das Streben nach dem Unendlichen. Den Inhalt des Glaubens bildet daher: was wir in dieser Welt eigentlich wollen, und dies ist popularisirt die Vorstellung einer Harmonie zwischen Glück und Tugend [4]. Wenn endlich das Unendliche, das

---

1) Bd. II, p. 207. 208. 212.
2) Ebend. p. 253.
3) Ebend. p. 264. 265.
4) Ebend. p. 283. 287. 291.

in der idealischen Ueberzeugung gegeben ist, durch Begriffe systematisirt werden soll, so ist dies nur durch Negationen möglich; das eine Thema der Unendlichkeit liegt den drei Ideen Seele, Welt, Gott zu Grunde, die zwar nicht von der Wissenschaft gefunden werden, wohl aber jedem Wissen zu Grunde liegen. Die unendliche Bestimmung des Ich, die beste Welt, der höchste Geist sind darum der Inhalt der Religionslehre [1], in der das Wesentliche die idealische Ueberzeugung ist. Darum kann moralisch edle Gesinnung zwar ohne Glauben an eine Gottheit, nicht aber ohne religiöse Empfindung Statt finden [2].

Das, was *Bouterwek* selbst das Pantheistische seiner Lehre genannt hat, verschwindet in seinen spätern Werken ganz. Zwar wird auch hier den andern Theilen der Philosophie eine allgemeine Wahrheits- und Wissenschaftslehre vorausgeschickt [3], welche Apodiktik genannt wird und in logische, transscendentale und praktische Apodiktik zerfällt. Nicht nur aber, dass ausdrücklich die frühere Apodiktik ein misslungenes System genannt wird, sondern es wird auch in der transscendentalen Apodiktik das, was *Bouterwek* früher ursprüngliches Wahrheitsgefühl oder unmittelbares (nicht Wissen sondern) Erkennen, später Glauben an Wahrheit nannte, in den Vordergrund gestellt [4]. Durch diesen wird uns das Daseyn des Nicht-Ich, der Aussenwelt unmittelbar garantirt. (Man denke an *Jacobi's* Glauben, dass wir einen Körper haben.) Auf eben so unmittelbare Art, wie die sinnlichen Dinge thut sich der Vernunft das Absolute kund, wodurch die unmittelbaren Beziehungen des Unendlichen und Endlichen oder die Vernunftideen entstehen, die sich im Men-

1) Bd. II, p. 293. 320. 330.

2) Abrisse. p. 62.

3) Lehrb. d. philos. Wissensch. 2te Aufl. Einleit. §. 3.

4) Ebend. (Apodiktik.) §. 26. 27.

schen als Gefühle ankündigen, deren wissenschaftliche Erörterung die Metaphysik ist [1]. Diese, welche nach dem frühern System der Apodiktik ganz verworfen wurde, bildet nach der veränderten *Bouterwek'schen* Lehre den zweiten auf die Apodiktik folgenden Theil des Systems, und behandelt das Wesen der Dinge und ihr Verhältniss zum Urgrunde alles Daseyns und Denkens [2]. Die wesentlichsten Prädicate, welche dem Absoluten beigelegt werden müssen, werden hier aus dem unmittelbaren Bewusstseyn gefolgert [3]. Eben so ist dieses der Grund, warum wir das „Wunder des Daseyns" der endlichen Dinge neben dem Absoluten annehmen [4]. Im bewussten Parallelismus mit der *Wolff'schen* Metaphysik wird in derselben die Ontologie, Kosmologie, Psychologie, Theologie abgehandelt und dann zur Religionsphilosophie als dem dritten Theil des Systems [5] übergegangen, welche eine Analyse des religiösen Gefühls enthält und in religiöse Wissenslehre und religiöse Glaubenslehre zerfällt. Der „mystische Punkt des religiösen Bewusstseyns" ist es, in welchem beide zusammenfallen, indem dieses zeigt, wie das metaphysische Erkennen des Absoluten mit dem religiösen Glauben an das Göttliche Eins ist. —

An diese drei theoretischen Theile des Systems schliesst *Bouterwek* in seinen spätern Werken die praktische Philosophie an, zu der eine frühere Schrift die Einleitung bildet [6]. Er behandelt zuerst die allgemeine praktische Philosophie, in welcher das Gewissen, d. h. die Vereinigung von Vernunft und Gefühl als das Princip aller Sittlichkeit bekannt wird [7]. Dieses, das moralische Be-

1) Lehrb. d. philos. Wissensch. (Apodiktik.) §. 26—38.
2) Ebend. (Metaphys.) §. 1.
3) Ebend. §. 15.
4) Ebend. §. 25.
5) Ebend. (Religionsphil.) §. 1—42.
6) *Bouterwek*, Praktische Aphorismen. 1808.
7) Lehrb. 2ter Thl. Allg. prakt. Phil. §. 6.

wusstseyn, gibt uns die Idee des Guten, aus der die drei moralischen Cardinalbegriffe Tugend, Pflicht und Recht entspringen [1]. Es wird dann als allgemeine Formel für alles sittliche Handeln aufgestellt: Handle und lebe übereinstimmend mit dir selbst im Bewusstseyn der Würde der menschlichen Natur [2], zugleich aber bemerkt, dass was zur Würde der menschlichen Natur gehört, aus mehreren Elementen des Bewusstseyns bestehe, die als Thatsachen nachgewiesen werden müssen, unter diesen findet sich Uneigennützigkeit und zugleich Streben nach Glückseligkeit. *Kant's* Formel sey zu abstract [3]. Auf die allgemeine praktische Philosophie folgt die philosophische Moral, in welcher nach einer ausführlichen Kritik andrer Moralprincipien die Tugenden der Selbstbildung und die geselligen Tugenden, die religiösen Tugenden aber in einem Anhange abgehandelt werden, weil jede Tugend einen religiösen Character annimmt. Endlich folgt das Naturrecht [4] nebst Anfangsgründen der Politik. Auch hier besteht die Begründung im Zurückführen auf das unmittelbare Bewusstseyn [5]. Als erster Grundsatz wird die Formel aufgestellt: Recht ist, was den äussern Bedingungen der Möglichkeit eines moralischen Daseyns gemäss ist [6], eine Formel, in welcher die absolute Trennung von Moral und Naturrecht vermieden wird [7].

Wenn bei dieser Darstellung der *Bouterwek'schen* Lehre seine Aesthetik vermisst werden sollte, so vergisst man, dass nach ihm die Aesthetik eben so wenig wie die Mathematik ein Theil der Philosophie ist und nur uneigentlich Philosophie des Schönen genannt werden kann, indem ihre Aufgabe nur ist: vom höchsten Standpunkt des unmittel-

---

1) Lehrb. 2ter Thl. Allg. prakt. Phil. §. 26.
2) Ebend. p. 29.
3) Ebend. Phil. Moral. §. 1—47.
4) Ebend. Naturrecht. §. 1 ff.
5) Ebend. §. 3.
6) Ebend. §. 4.
7) Ebend. §. 8.

baren Bewusstseyns aus, unabhängig von allen transscendentalen und metaphysischen Schulbegriffen, die Empfindung des Schönen zu erklären, und dieser Erklärung gemäss zur Beurtheilung des Schönen in der Natur und Kunst richtige Grundsätze aufzustellen und zu entwickeln [1]. Eben deswegen nennt er auch viel lieber *Herder* und *Jean Paul* seine Vorgänger, als *Kant* und *Schiller*.

---

2. Wird an *Bouterwek* der Maassstab der Beurtheilung gelegt, der oben bestimmt wurde (s. p. 349), so kann ihm nicht alles Verdienst abgesprochen werden. Er steht, indem er den Unterschied von Denken und Erkennen geltend macht, ganz auf *Kantischem* Standpunkt; es muss aber zugleich zugestanden werden, dass er *Kant* in sofern ergänzt als er eine Seite geltend macht, die dieser für seine Aufgabe zu sehr vernachlässigt hatte. Im §. 13. ist gezeigt worden, wie *Kant*, auch wenn er sich über die Einseitigkeiten der Philosophie des 18. Jahrhunderts erhebt, dennoch der individualistischen Richtung bei Weitem den Vorzug gibt vor der entgegengesetzten. Hier ist es nun ein entschiednes Verdienst, wenn *Bouterwek* in seiner Transscendentalen Apodiktik dem *Spinozismus*, wie er ihn nennt, seine Berechtigung zugesteht. Und zwar thut er es nicht so, dass nun der *Spinozismus* als der absolut geltende erscheint; nur als Moment — daher „negativer *Spinozismus*" — will er ihn dem System einverleiben, aus dem er durch *Kant* mehr als er sollte ausgeschlossen war. Darum aber macht nun auch *Bouterwek* wirklich Anstalt dazu zu zeigen, wie neben dem Realen, das alle Individualität verschlingt, das Individuelle bestehen kann. Dieses Räthsel, wie Substanzialitätssystem und Individualismus zu vereinigen sey, war von *Kant* in den mannigfaltigsten

---

1) Aesthetik. p. 21. 22.

Formeln aufgegeben, eigentlich schon, wenn reines und empirisches Ich einander entgegengestellt, mehr, wenn Freiheit und Natur verglichen werden, am Meisten, wenn in der praktischen Philosophie der *homo noumenon* mit dem allgemeinen Sittengesetz identificirt wurde. Allein auch nur aufgegeben. Zwar gelöst wird dies Räthsel auch von *Bouterwek* nicht, es bleibt eine Versicherung, dass im Grunde die Realität Virtualität sey, und influenzirt von *Jacobi's* unmittelbarem Wissen spricht er als unmittelbare Thatsache des Bewusstseyns aus, was deducirt oder begriffen werden sollte. Dennoch aber ist es ein Verdienst, die Aufgabe mehr fixirt zu haben. Eben deswegen ist später oft gesagt worden, *Bouterwek* habe aus solchen Systemen geschöpft, die sich dieser Lösung rühmen. — Ausser den eklektischen Popularphilosophen wurden (s. p. 250) die *Wolffianer* als Gegner der *Kantischen* Lehre genannt. Es gab nur wenige, die dies noch im strengen Schulverstande waren. Die Meisten unter ihnen hatten sich dem Modegeschmack gefügt und philosophirten in der Weise *Mendelssohn's*, indem sie sich fortwährend an dem gesunden Menschenverstande „orientirten", dabei aber nicht nur *Wolff's* Weise des Definirens, sondern seine Definitionen selbst beibehielten. *Kant* hatte sowohl durch seine Verwerfung der definitiven Methode als durch seine spöttischen Bemerkungen über den gesunden Menschenverstand, der sich herausnimmt über Speculation zu urtheilen, ihre Reaction hervorgerufen. Seine Lehre mit dem gesunden Menschenverstande auseinandersetzen hiess mehr oder minder sie damit befreunden. Dies schien um so leichter, als *Kant's* Philosophie auf einer Analyse des Bewusstseyns beruht, und eine solche Analyse am Ende auf nicht mehr zu Analysirendes kommen muss, welches mit den nicht mehr zu beweisenden Thatsachen des gesunden Menschenverstandes zusammenzufallen scheint. Auf diese sich von selbst verstehen-

den Thatsachen *Kant's* Lehre zurückzuführen und dabei derselben ein nettes, durch dichotomische Eintheilungen übersichtliches, durch griechische Terminologie gelehrtes Ansehn zu geben, dies ist die Aufgabe des zweiten Halbkantianers, der hier zu betrachten ist. Es ist:

Krug.

Wilhelm Traugott Krug [1] wurde am 22. Juni 1770 in Radis bei Wittenberg geboren, besuchte seit 1782 die Schule zu Pforta, seit 1788 die Universität Wittenberg, wo er, besonders unter *Reinhard* Theologie, unter *Jehnichen* Philosophie studirte. *Reinhard* war auch die Veranlassung, dass er die akademische Laufbahn erwählte. Ehe er sie antrat, besuchte er noch die Universitäten Jena (wo er *Reinhold* hörte) und Göttingen. Hier veröffentlichte er anonym sein erstes, in Jena entworfenes, Werk [2]. Sie waren die Veranlassung, dass als er sich nun in Wittenberg habilitirte, er nicht befördert wurde, obgleich er als Schriftsteller sich bald einen Namen machte und in Dresden an *Reinhard* einen aufrichtigen Gönner hatte. Unter den Schriften, die er in Wittenberg verfasste [3], enthält sein neues Organon

---

1) Meine Lebensreise von *Urceus* (Autobiographie). Leipzig 1825.

2) (*Krug*) Briefe über die Perfectibilität der geoffenbarten Religion. Jena u. Leipzig 1795. Auch in seinen Gesammelt. Schriften. 1r Bd.

3) *Dess.* Versuch einer systemat. Encyclopädie der Wissenschaften. 2 Thle. Wittenberg 1796. 97.

Dess. Ueber *Herder's* Metakritik und deren Einführung in das Publicum durch den Hermes Psychopompus (d. h. *Wieland's* Mercur). Anonym herausgegeben. Leipzig 1799.

Dess. Bruchstücke aus meiner Lebensphilosophie. 2 Sammlungen. Leipzig 1800. 1801.

Dess. (Anonym) Philosophie der Ehe. Leipzig 1800.

Dess. Briefe über die Wissenschaftslehre. Jena 1800.

Dess. Briefe über den neusten Idealismus (gegen *Schelling*). Lpz. 1801.

Dess. Entwurf eines neuen Organons der Philosophie oder Versuch über die Principien der philosoph. Erkenntniss. Meissen 1801.

die Grundzüge seines spätern Systems, und zeigt, wie er vom Kriticismus, zu dem er sich früher bekannte, abgewichen war. Seine Streitschriften gegen *Fichte* und *Schelling* zogen ihm von jenem (in dessen „*Fr. Nicolai's* Leben") und von *Hegel* (im kritischen Journal) derbe Abfertigungen zu. Im Jahre 1801 nahm *Krug* einen Ruf als Professor nach Frankfurt a. d. O. an, wo er *Steinbart* unterstützen sollte, schon im folgenden Jahr aber hörte das in vieler Beziehung drückende Verhältniss eines Amtsgehülfen auf, und *Krug* erhielt eine selbstständige Professur, die er bis zum Jahre 1805 verwaltete, wo er als *Kant's* Nachfolger nach Königsberg ging. In Frankfurt hatte er seine Fundamentalphilosophie veröffentlicht [1]. Ihr folgten während seines Lebens in Königsberg die ersten Bände des Systems der theoretischen Philosophie [2]. Endlich ging *Krug* im Jahre 1809 als Professor der Philosophie nach Leipzig, wo er bis zum Jahre 1834 als ordentlicher und von da ab bis zu seinem Tode (13. Jan. 1842) als pensionirter Professor Vorlesungen gehalten hat. Eine sehr grosse Zahl kleiner Broschüren [3] gar nicht gerechnet, in welchen er seinen religiösen und politischen Liberalismus bei jeder Tagesfrage laut werden liess, hat er sich auch in grössern Werken [4]

---

1) *Wilh. Traug. Krug*, Fundamentalphilosophie oder urwissenschaftliche Grundlehre. Züllichau u. Freistadt 1803. 2te Aufl. 1819. 3te 1827.

2) *Dess.* System der theoretischen Philosophie. 3 Bde. 1806—10. (1r Bd. 4te Aufl. 1833. 2r Bd. 3te Aufl. 1830. 3r Bd. 2te Aufl. 1823.)

3) *Dess.* Gesammelte Schriften. 6 Bde. Leipzig 1830 ff.

4) *Dess.* Encyclopäd. Abriss der Kriegswissenschaften. Leipz. 1815.

Dess. Geschichte der Philosophie alter Zeit, vornehmlich unter Griechen und Römern. Leipzig 1815. 2te Aufl. 1826.

Dess. System der praktischen Philosophie. 3 Bde. Königsb. 1817—19. 1r u. 2r Bd. 2te Aufl. 1830—38.

Dess. Handbuch der Philosophie und philosophischen Literatur. 2 Bde. Leipzig 1820 ff. 3te Aufl. 1829.

Dess. Geschichtliche Darstellung des Liberalismus alter und neuer Zeit. Leipzig 1823.

als ein äusserst fruchtbarer Schriftsteller gezeigt. Ohnedies. ohne bedeutende Tiefe, ist *Krug* in dieser Vielschreiberei oft zur Plattheit herabgesunken. Dies hat nicht gehindert, dass seine Schriften viele Auflagen erlebt haben, und ins Neugriechische, Lateinische, Polnische übersestzt worden sind. Hinsichtlich der erstern Sprache hat *Krug* selbst dadurch vorgearbeitet, dass er, wie früher *Baumgarten*, zur Bezeichnung der einzelnen Theile der Philosophie sich griechischer Terminologie bedient und von Kallologie, Dikäopolitik u. s. w. spricht. Seine Lehre, wie sie in seinen Hauptwerken sehr ausführlich entwickelt wird, ist, was das Wesentliche betrifft, conciser in dem Handbuch der Philosophie enthalten.

Ueber sein Verhältniss zu *Kant* spricht sich *Krug* in der Vorrede zu diesem Werke so aus: „Ich war nie *Kantianer* im eigentlichen Sinne, so sehr ich auch den Stifter dieser Schule verehrt habe und noch verehre. Ich ging nur, als ich vor dreissig Jahren zu philosophiren anfing, von der *Kantischen* Philosophie aus, weil diese damals eben an der Tagesordnung war (!). Die Mängel derselben lernt' ich sehr bald einsehn; schon *Reinhard*, mein erster Lehrer in der Philosophie als ich in Wittenberg studirte, machte mich darauf aufmerksam" u. s. w. Obgleich nun seine Unabhängigkeit von der *Kantischen* Lehre nicht so

---

Wilh. Traug. Krug, Versuch einer neuen Theorie der Gefühle und des sogenannten Gefühlsvermögens. Leipzig 1823.
Dess. Dikäopolitik oder neuste Restauration des Staats mittels des Rechtgesetzes. Leipzig 1824. (Auch in seinen Gesammelt. Schriften.)
Dess. Pisteologie oder Glaube, Aberglaube und Unglaube. Leipz. 1825.
Dess. Kirchenrecht nach Grundsätzen der Vernunft und im Lichte des Christenthums dargestellt. Leipzig 1826.
Dess. Allgemeines Handwörterbuch der philos. Wissenschaften. 5 Bde. Leipzig 1827 ff. 2te Aufl. 1832 ff.
Dess. Universalphilosophische Vorlesungen für Gebildete beiderlei Geschlechts. Neustadt a. d. O. 1831.

gross ist, wie er hier ausspricht, so ist es doch wahr, dass der popularisirte *Wolffianismus*, welchen *Reinhard* repräsentirt, schon in *Krug's* erstem Werk als so wesentliches Element hervortritt, dass dieses von *Hegel* als ein Beispiel bezeichnet ward, wie der gesunde Menschenverstand die Philosophie nehme. Ueber den Standpunkt, den *Krug* in jenem Werk (dem Versuch eines neuen Organon) geltend macht, ist er auch später nicht hinausgegangen, ganz wie er es dort angekündigt hat, ja gerade in so viel Bänden als er dort versprochen, hat er nachher sein System aufgebaut, in welchem die *Kantische* Lehre, indem sie mit dem sogenannten gesunden Menschenverstande befreundet wird, alle die Spitzen verliert, die diesen verletzen, freilich aber auch das Meiste von der Tiefe, die sie vor jenem auszeichnet.

a. Philosophiren ist nichts Anderes als ein Einkehren in sich selbst und ein Aufmerken auf sich selbst, um sich selbst zu erkennen und sich selbst zu verstehn und dadurch zum Frieden in und mit sich selbst zu gelangen. Jedes philosophische System ist daher nur ein neuer Versuch solcher Selbstverständigung, der die frühern zu ergänzen oder zu berichtigen sucht. Zu diesem Ende muss der Mensch suchen und fragen, d. h. auf den Standpunkt des problematischen Wissens sich stellen, um vermittelst desselben zum apodiktischen Wissen zu kommen, und so wird dann der Anfang der philosophischen Untersuchungen unter dem Namen der philosophischen Problematik befasst werden können, welche nichts Andres thut als die zu beantwortenden Fragen aufstellt, deren Beantwortung dann in der philosophischen Apodiktik gegeben wird [1]. Diese erörtert nun zuerst die obersten Principien der philosophischen Erkenntniss und findet das Realprincip (*prin-*

1) Fundamentalphil. 2te Aufl. p. 7. 15. 31. 39.

cipium essendi) der philosophischen Erkenntniss, d. h. das wodurch allein philosophische Erkenntniss möglich ist, im Ich, sofern es sich selbst zum Gegenstande der Erkenntniss macht. (Es ist das Realprincip der philosophischen Erkenntniss, heisst nicht: es sey Realprincip der Dinge.) Wesentlich verschieden vom Realprincip ist nun, was man Idealprincip (*principium cognoscendi*) nennt. Idealprincip der philosophischen Erkenntniss wird seyn, was ihr Gültigkeit gibt, und was den Zusammenhang unter Erkenntnissen vermittelt. Anders ausgedrückt sind Idealprincipien: die Grund-sätze, worauf alle andern Sätze sich stützen, während das Realprincip der Grund aller Erkenntniss ist [1]. Von diesen Idealprincipien betreffen nun einige die Materie der Erkenntniss oder geben den Grundstoff für dieselbe ab. Diese Materialprincipien der philosophischen Erkenntnisse sind die unmittelbar gewissen Thatsachen des Bewusstseyns. Wer diese leugnet, gegen den ist nicht zu streiten [2]. Dieser ursprünglichen unmittelbar gewissen Thatsachen gibt es viele, und wenn sie gleich alle unter den Satz: „Ich bin thätig" subsumirt, und dieser daher als das oberste Materialprincip bezeichnet werden kann, so ist er doch nur durch Abstraction gefunden, und es ist eben daher unmöglich, aus ihm oder irgend einem andern die übrigen abzuleiten, wie *Reinhold* und *Fichte* versucht haben. — Die Gesetze meiner Thätigkeit geben, in Begriffe und Worte gefasst, die formalen Idealprincipien der philosophischen Erkenntniss. Dieses kann so ausgedrückt werden: Ich suche absolute Harmonie in aller meiner Thätigkeit, und zeigt den Weg an, auf welchem zwar nicht alle Erkenntniss aus einem Satze deducirt, wohl aber alle auf ein Ziel hin reducirt wer-

---

1) Fundamentalphil. 2te Aufl. p. 47. 48. 49. 50.

2) Ebend. p. 58.

den soll. In dieser Reduction besteht auch der ganze Unterschied zwischen dem gesunden Verstande und der philosophirenden Vernunft. Sie sind beide vollkommen im Einverständniss, nur dass, was der gemeine Menschenverstand **fühlt**, von der philosophirenden Vernunft auf gewisse Grundthatsachen des Bewusstseyns zurückgeführt wird. Es ist daher der Schlussstein des Systems, wie das Realprincip seine Basis. Fasst man Alles zusammen, so wäre schlechtweg höchstes Princip der Philosophie der Satz: **Ich bin thätig und suche absolute Harmonie in aller meiner Thätigkeit**[1].

b. In jedem bestimmten Bewusstseyn ist eine bestimmte Synthesis von Seyn und Wissen enthalten. Diese wäre gar nicht möglich, wenn nicht Seyn und Wissen ursprünglich (*a priori*) in uns verknüpft wäre, so dass sich beides auf einander beziehn und sich wechselseitig bestimmen kann; alle Thatsachen des Bewusstseyns weisen daher, als auf die **Urthatsache**, zurück auf eine *ursprüngliche* Verknüpfung des Seyns und Wissens in sich, welche im Gegensatz gegen alle (empirischen) Synthesen die **transscendentale Synthesis** genannt wird. Diese Urthatsache ist die absolute Grenze für die Philosophie, sie ableiten wollen, heisst die Philosophie transscendent machen, diese Thatsache ist schlechthin unbegreiflich, ja indem eine reale Erklärung eine genetische ist, kann von dieser transscendentalen Synthesis nur eine nominale Erklärung gegeben werden[2]. Diese Synthesis — (die sich nach *Krug* **im** Ich findet, während sie nach *Kant* **das Ich constituirt**) — ist näher zu betrachten. In der Reflexion auf sie finde ich, dass ich das Seyn, von dem ich weiss, sowohl auf mich selbst als auf Etwas ausser mir beziehe, und also so-

1) Fundamentalphil. 2te Aufl. p. 63. 71. 74—76.
2) Ebend. p. 79. 80. 82. 88.

wohl dem Ich als dem Nicht-Ich Realität beilege. Nennt man nun das Seyn das Reale, das Wissen das Ideale, so wird die Beantwortung der Frage: wie sich Reales und Ideales zu einander verhalten? mich belehren, ob und in wiefern ich befugt bin, mich selbst und Dinge ausser mir als ein Reales vorzustellen. Die beiden Ansichten, dass das Reale das *prius* sey, aus welchem das Ideale als *posterius* abzuleiten sey (Realismus), und dass umgekehrt aus dem Idealen das Reale abzuleiten sey (Idealismus), leisten weder was sie versprechen, noch genügen sie dem speculativen und praktischen Interesse, indem die erstere zum Materialismus, die letztere zum Nihilismus führt [1]. Allen Anforderungen der Vernunft entspricht nur ein System, welches Reales und Ideales als ursprünglich gesetzt und mit einander verknüpft betrachtet, die Ableitung des einen aber aus dem andern für unmöglich erklärt. Dieses System des *transscendentalen Synthetismus*, welches sich zu jenen beiden wie Synthesis zu Thesis und Antithesis verhält, ist daher ein transscendentaler Dualismus, der weit davon entfernt ist, dogmatisch alles aus einer Unität abzuleiten, noch skeptisch mit *Kant* es unentschieden zu lassen, ob die Dinge an sich ausser uns oder in uns sind [2]. Der Realismus und Idealismus sind dogmatische Systeme (an andern Stellen wird nur jener Dogmatismus, dieser dagegen Skepticismus genannt) nur das System des Synthetismus ist wirklicher Kriticismus (freilich nicht *Kanticismus*), jene sind transscendent, er allein transscendental [3]. Dieses System erkennt im Einverständniss mit dem gesunden Verstande die dreifache Ueberzeugung vom eignen Daseyn, vom Seyn andrer Dinge ausser uns, und von der zwischen beiden

1) Fundamentalphil. 2te Aufl. p. 90. 92—106.
2) Ebend. p. 110. 113, Anm. 3) Ebend. p. 109. 277.

stattfindenden Gemeinschaft als gültig an, und diese Gültigkeit ist ihm eine zwar unbeweisbare, aber unumstösslich gewisse Thatsache. Alle drei Ueberzeugungen sind wirkliches Wissen, auch die Ueberzeugung vom Daseyn äusserer Dinge, die *Krug* früher mit *Jacobi* ein Glauben genannt hatte, erklärt er später im Gegensatz dagegen für ein wirkliches, aber unmittelbares, Wissen [1]. — Indem dann weiter auf das Ich reflectirt wird, finden sich in demselben gewisse ursprüngliche Bedingungen aller Bestimmungen, die das Ich empfängt, welche (im Gegensatz gegen diese empirischen) den wesentlichen Grundcharacter des Menschen ausmachen und deren Complex das reine Ich heisst. Dieses besteht daher in den Allen gemeinschaftlichen Vermögen, Gesetzen und Schranken der Thätigkeit [2]. Diese bilden den eigentlichen Gegenstand der Philosophie, welche, obgleich sie empirisch mit Thatsachen beginnt, doch darin vom gemeinen Bewusstseyn unterschieden ist, dass sie sich zu den Principien aller Thatsachen erhebt, und so sich als Urwissenschaft erweist. Der Gegensatz des theoretischen und praktischen Vermögens, zu welchen das Gefühl nicht ein Drittes bildet, da es der dunkle Anfang beider ist, zeigt sich in drei verschiednen Graden, so dass sich Sinn und Trieb als Formen der Sensualität oder als niedere Geistesvermögen, Verstand und Wille als Formen der Intellectualität oder höhere Vermögen, endlich theoretische und praktische Vernunft als Formen der Rationalität oder höchste Vermögen parallel gehn [3]. Ihnen conform gliedert sich nun das ganze philosophische System, welches ausser der Fundamentalphilosophie oder der urwissenschaftlichen Grundlehre (*archologia fundamentalis*) unter der allgemeinen Ueberschrift: Ur-

1) Organon. p. 38. Fundamentalphil. p. 115. 121.
2) Fundamentalphil. p. 131—133. 136. 137.
3) Ebend. p. 157 ff. 283.

wissenschaftliche Folgelehre (*archologia derivativa*), als Theile der theoretischen Philosophie die Denklehre (*logica s. dianoeologia*), die Erkenntnisslehre (*metaphysica s. gnoseologia*), die Geschmackslehre (*aesthetica s. callologia*), — als Theile der praktischen die Rechtslehre (*jus naturae s. dicaeologia*), die Tugendlehre (*ethica s. aretologia*) und die Religionslehre (*ethico-theologia s. eusebiologia*) enthält.

c. Alle diese Disciplinen sind nun von *Krug* in seinen grössern Werken sehr ausführlich, in seinem Handbuch compendiarisch, und eben darum besser, abgehandelt. Jede wird wieder durch eine oder mehrere Thatsachen des Bewusstseyns begründet. So geht die Logik von der Thatsache aus, dass ich denke, gibt dann noch dem Schema Thesis, Antithesis und Synthesis, die drei *Leibnitz-Wolffischen* Denkgesetze, und geht dann zur Betrachtung der Begriffe, Urtheile und Schlüsse über, an die sich die Methodenlehre schliesst[1]. — Eben so geht die Erkenntnisslehre oder Metaphysik[2] von dem Factum aus, dass wir erkennen, zeigt, dass das Erkannte, indem es erkannt wird, Erscheinung ist, weist nach, dass zum Erkennen Anschauung und Begriff gehören, und gibt dann in einer Analytik des Sinnes und Verstandes die *Kantische* Lehre von Zeit und Raum, so wie die von den Prädicamenten (Kategorien) nur so, dass auf diese, was *Kant* (s. p. 74) nur angedeutet hatte, eine ausführliche Tafel der Prädicabilien folgen lässt. Eben so enthält die Analytik der Vernunft nichts Eigenthümliches, nur die schwierigen Untersuchungen *Kant's* über die Paralogismen und Antinomien sind weggelassen. — In der Aesthetik[3] wird gleichfalls mit der Thatsache begonnen, dass wir an Gegenständen ein eigenthümliches Wohlgefallen

1) Handbuch. §. 115—250.
2) Ebend. §. 251—377.
3) Ebend. §. 378—483.

haben, das Geschmackslust heisst, dann das Schöne und Erhabne nebst den damit verwandten Begriffen des Hübschen u. s. w. in bestimmten Definitionen erörtert, wie er es denn hier und öfter an *Kant* tadelt, dass er die Definitionen verachtet habe. — Es folgt die Rechtslehre[1], welche, die Freiheit als unbegreifliche Thatsache annehmend, als das oberste Rechtsgesetz ausspricht, dass erlaubt sey, was mit der persönlichen Würde Andrer bestehn kann. Ehe, Familie und Kirche finden in der reinen Rechtslehre keine Stelle und werden in der angewandten abgehandelt, das Staatsrecht auf einen Urvertrag gegründet, der sich sogar soll geschichtlich rechtfertigen lassen. — Die Tugendlehre[2] hat zu ihrer begründenden Thatsache des Bewusstseyns das Gewissen, oder das sittliche Bewusstseyn, zu ihrer Formel: Handle so, dass alle Maximen deines Willens sich als Gesetze für alle vernünftige Wesen offenbaren, die mit der identisch gesetzt ward: Handle deiner Würde als vernünftiges Wesen gemäss. Die Eintheilung der Pflichten ergibt sich dadurch, dass der objective Unterschied von Pflichten gegen sich selbst und gegen Andre, mit den subjectiven der Pflichten der Gerechtigkeit und Güte combinirt wird. — Die Religionslehre[3] endlich beruht gleichfalls auf zwei Thatsachen des Bewusstseyns, dem Glauben an Gott und der Hoffnung eines ewigen Lebens, deren Inhalt theoretisch unerweisbar, aber praktisch gewiss ist. Die einzelnen Dogmen sind objective Ausdrücke für die subjectiven Zustände der Religiosität, d. h. die Zuversicht, dass der Zweck der Menschheit sich realisire. Die letztere ist Pflicht, nicht aber der Glaube an jene. Die religiöse Ansicht der Welt Optimismus und Perfectibilismus.

1) Handbuch. §. 484—615.
2) Ebend. §. 616—694.
3) Ebend. §. 695 u. ff.

3. Beurtheilt man *Krug* von demselben Gesichtspunkt aus, wie oben (p. 366) *Bouterwek*, so fällt der Vergleich nicht zu Gunsten Jenes aus. Von den Halbkantianern, die überhaupt in Betracht kommen, ist *Krug* der, welcher zum wirklichen Fortschritt des Kriticismus am Wenigsten, dagegen zur Verflachung am Meisten beigetragen hat. Dies ist begreiflich, weil gerade das Element, welches er mehr hervorhebt als *Kant*, von diesem am Gründlichsten überwunden und verarbeitet war. *Kant* hatte selbst zu gründlich in dem *Wolffianismus* und dem aus ihm hervorgegangenen aufgeklärten Verstandesräsonnement gesteckt, als dass er nicht ihn wirklich als ein aufgehobnes Moment in sich enthalten sollte. *Krug* mit seinen dichotomischen Eintheilungen (in welche ihm nur dazwischen die *Fichte'sche* Thesis Antithesis Synthesis fast wider Willen hineinspielt), mit seiner griechischen Terminologie, mit seinem Eintheilen und Systematisiren bis ins Einzelne, verändert die *Kantische* Lehre so, als hätte diese gar keine Notiz von *Baumgarten* genommen. Aber eben weil er dieses genugsam berücksichtigte Moment mehr hervorhebt, muss, wo *Kant* Einseitigkeiten überwunden hatte, dieses und also das Tiefe seiner Philosophie verschwinden. Kaum in einem Punkte zeigt sich dies so sehr als in *Krug's* Auffassung der *Kantischen* reinen Apperception. *Krug* kann bei allen seinen Untersuchungen nie über die *Wolffische* empirische Psychologie hinaus; ihm ist das empirische Ich ein fertiges Ding, in diesem sucht und forscht er, und findet, dass den Thatsachen des Bewusstseyns eine ursprüngliche Synthesis im Ich zu Grunde liegen muss. Damit aber ist diese ursprüngliche Synthesis auch gar nichts Andres als ein innerer Zustand, und die ganze Untersuchung betrifft (nach *Kant*) das erscheinende Ich. Dies ist sehr begreiflich. Die Verstandesmetaphysik ruht auf einer ganz individualistischen Basis, sie kann daher den Gedanken d-

allgemeinen Ich, den *Kant* in jener reinen Apperception wenigstens andeutet, nicht fassen, und demgemäss bleibt nichts übrig, als unter dem reinen Ich die durch Erfahrung gefundenen gemeinschaftlichen Vermögen und Schranken aller Ich's zu verstehn. Ganz Analoges zeigt sich da, wo *Krug* mit *Kant's* Worten, aber in einem ganz andern Sinn, den empirischen und intelligiblen Character unterscheidet. In allen diesen Punkten muss ihm *Kant* zu mystisch erscheinen. Eben so tadelt er *Kant* wegen seiner Skepsis, vermöge der er unentschieden lasse, ob die Dinge an sich in uns oder ausser uns sich befinden. Die Verstandesmetaphysik ist durchweg dogmatisch, und so ist auch *Krug* ein Dogmatiker, dessen sogenannter Kriticismus nur darin besteht, die vielen Thatsachen, auf welche sich der gesunde Menschenverstand beruft, auf eine geringere Zahl zu reduciren. Nach dem Gesagten könnte der Anschein entstehn, als gebühre ihm gar kein Platz in der Geschichte der Philosophie. Indess würde man ihm darin doch Unrecht thun. Schon die Bestimmtheit des Ausdrucks und die verständliche Darstellung ist ein Verdienst. *Krug* hat dem, was er aus der *Kantischen* Lehre unverändert aufgenommen, durch diese Eigenthümlichkeit seiner Schriften eine weitere Ausbreitung verschafft, als es sonst erhalten hätte, und hat, wie alle popularisirenden Anhänger einer Schule, den Uebergang des Systems in die allgemeinen Vorstellungen erleichtert, ohne den es nicht möglich ist, dass neue, höhere Systeme entstehn und Anklang finden. — Es ist dann zweitens anzuerkennen, dass *Krug* die religiöse und politische Freisinnigkeit, aus der das kritische System hervorgegangen ist, als nothwendige Begleiter der kritischen Philosophie darstellt. Ist gleich sein Rationalismus oft platt — (z. B. wo er das Dogma von der Erbsünde durch *Caspar Hauser's* Taubenunschuld widerlegt) — sein Liberalismus oft seicht, und erinnert er in seiner

Polemik gegen Proselytenmacherei und Kryptokatholicismus oft an *Nicolai* und Genossen, so ist es doch ein Verdienst, gezeigt zu haben, dass kritische Philosophie und Obscurantismus unvereinbar sind. — Endlich aber muss noch ein drittes und grösstes Verdienst hervorgehoben werden. Die Behauptung, dass die Philosophie nur Selbstverständigung seyn solle in diesem Sinne, dass das einzelne Ich sich betrachte, die Zurückführung aller Erkenntnisse auf gewisse, diesem subjectiven Ich unzweifelhafte nicht nur (wie bei *Kant*) praktische, sondern auch theoretische Sätze, ist ganz übereinstimmend mit dem, was der Standpunkt des unmittelbaren Wissens behauptet, und wenn auch *Krug's* Vorliebe für die Demonstrationen ihn *F. H. Jacobi* oft als geistreichen Schwärmer ansehn lässt, so kann doch nicht in Abrede gestellt werden, dass er von diesem Schwärmer viel gelernt hat, was das allen Demonstrationen zu Grunde Liegende betrifft. Damit aber bahnt *Krug* den Weg an zur dritten und bedeutendsten Richtung der Halbkantianer. Es ist (§. 15.) die Glaubensphilosophie als der Standpunkt bezeichnet worden, welcher den wichtigsten Gegner für die *Kantische* Lehre abgab, weil er darin mit ihr in einem Niveau steht, dass auch ihm die von *Kant* überwundenen Einseitigkeiten nicht mehr gelten. Ja in mancher andern Beziehung ist die Glaubensphilosophie sogar über *Kant* hinausgegangen, indem sie in *Herder* und *Hamann* wenigstens verlangt, dass der Dualismus von Sinnlichkeit und Vernunft überwunden werde. Ihr Hauptrepräsentant *F. H. Jacobi* versucht sogar dies zu leisten, indem er beide unter den gemeinschaftlichen Begriff des unmittelbaren Wissens bringt. Zugleich aber will dieser Letztere noch einen andern Fehler *Kant's* verbessert haben. Zwar hatte dieser, indem er der theoretischen Betrachtung nur das Gebiet des Sinnlichen überwies, nicht die Welt des Uebersinnlichen dem menschlichen Geiste ganz ver-

schlossen, aber sie enthält nur Aufgaben, Postulate, und der Glaube, dem *Kant* Platz machte, war vom Wollen und Thun kaum zu sondern. *Jacobi* behauptet, wie *Kant*, dass das Uebersinnliche nur geglaubt werde, aber das Glauben befriedigt nach ihm auch ein rein theoretisches Interesse. Anders ausgedrückt: er will, dass wir das Uebersinnliche nicht nur zu realisiren suchen und darum seine Möglichkeit voraussetzen, sondern dass wir desselben als eines Seyns gewiss seyen. Dieses theoretische Verhalten zum Uebersinnlichen, welches *Kant* vermöge der Trennung von theoretischer und praktischer Vernunft leugnet, hat *Jacobi* als ein wesentliches Bedürfniss des menschlichen Geistes nachgewiesen. Wird nun der Versuch gemacht, dieses Moment mit dem *Kantianismus* zugleich festzuhalten, so wird der letztere modificirt, und wir haben gleichfalls die Lehre eines Halbkantianers, allein von viel grösserer Bedeutung als die *Bouterwek's* und *Krug's*, da hier zu *Kant's* Lehre hinzukommt, was dieselbe wirklich nicht enthielt. Eine solche Verschmelzung wäre ganz unsystematisch synkretistisch, wenn das *Kantische* System nicht selbst den Punkt angegeben hätte, wo jene Ergänzung angebracht werden kann. Das Wissen nämlich des Uebersinnlichen wurde geleugnet, weil Letzteres bloss der praktischen Vernunft angehört, die theoretische aber mit ihren Natur-, die praktische mit ihren Freiheitsbegriffen völlig getrennte Welten bildeten. Nun aber hat *Kant* selbst in seiner Kritik der Urtheilskraft auf Begriffe aufmerksam gemacht, die unter keine von jenen beiden Classen gehören. Das Gebiet der Aesthetik gehört darum weder dem Verstande, d. h. der theoretischen Vernunft, noch auch dem Willen an, sondern das sonst Entgegengesetzte fällt dort zusammen, wo das Schöne und Erhabne nicht (durch Begriff) gewusst, auch nicht (mit Interesse) gewollt, sondern gefühlt wird. In dem ästhetischen Gefühl ist

daher, indem es eben so theoretisch als praktisch ist, der Punkt gefunden, wo es ein nicht bloss praktisches Verhalten zu dem gibt, was über das Sinnliche hinausgeht, d. h. zu Ideen. Darum war ja *Kant* nur in diesem Werk dazu gekommen, die Freiheit, die er sonst nur als Aufgabe fasste, als ein Factum, als ein *scibile* u. s. w. zu bezeichnen. Hier an diesen Punkt knüpft nun der an, der jedenfalls als der Bedeutendste unter den Halbkantianern angesehn werden muss. Zwischen der Welt des Wissens und der Welt des Glaubens, oder besser als Einheit über beiden, eine Welt zu statuiren, zu der sich der Geist weder nur wissend (theoretisch), noch auch nur glaubend (praktisch) verhält, die eben deswegen weder demonstrirt werden kann, noch auch bloss postulirt wird, sondern durchs ästhetisch-religiöse Gefühl anerkannt, dies ist das Thema, welches durchgeführt wird von einem Mann, der einerseits mit der *Kantischen* Lehre so vertraut ist, dass er auch in ihre eigentlichen Tiefen hineinzudringen vermag, der andrerseits in so innigem Wechselverkehr mit *Jacobi* gestanden hat, dass wenn *Jacobi* in einem Briefe sagt, er treibe seine Mühle mit seinem (*Jacobi's*) Wasser, dies eben so wahr ist, als es ist, wenn er gegen intime Schüler behauptet, der conciseste Abriss *Jacobi'scher* Lehre sey unter seinen Augen und mit seiner Beihülfe verfasst worden. Dieser Mann, welchem Unrecht geschieht, wenn er mit *Krug* auf eine Linie gestellt wird, ist:

Fries.

Jacob Friedrich Fries wurde am 23. August 1773 zu Barby geboren, wo er in der Brüdergemeinde erzogen und in deren Seminar zum Theologen gebildet ward. Nachdem er seit dem Jahre 1795 in Leipzig und Jena Philosophie studirt und später eine Hauslehrerstelle bekleidet hatte, fing er im Jahre 1801 an, philosophische Vorlesungen i[n]

Jena zu halten. Zwei Jahre brachte er auf Reisen in Deutschland, Frankreich und Italien zu, und trat dann 1806 die Professur der Philosophie und Elementarmathematik in Heidelberg an. Von da ging er 1816 als Professor der theoretischen Philosophie nach Jena. Als solcher wirkte er nicht lange. Wegen seiner Theilnahme an dem Wartburgsfeste als Demagoge denunciirt, kam er in Untersuchung und ward 1824 der philosophischen Professur enthoben und auf die der Mathematik und Physik beschränkt. Jedoch hielt er, namentlich in späterer Zeit, daneben auch philosophische Vorlesungen. Am 1. Januar 1843 von einem Schlagfluss getroffen, erlag er demselben am 10. August desselben Jahres. — *Fries* ist ein äusserst fruchtbarer Schriftsteller[1]. Alle seine Werke — (nur

1) Hier ein chronologisches Verzeichniss seiner sämmtl. Schriften:

1798. (Anonym) Die Abhandlungen 7—11. in *C. Chr. Ehrh. Schmidt's* psychol. Magazin. 3ter Bd.

1801. Doctor-Dissertation *de intuitu intellectuali.*

1803. (Anonym) Sonnenklarer Beweis, dass in Prof. *Schelling's* Naturphilosophie nur die vom Hofr. u. Prof. *Voigt* vorgetragenen Grundsätze wiederholt werden. — *Reinhold, Fichte* und *Schelling* (auch im ersten Bande seiner polem. Schriften. 1824.) — Regulative für die Therapeutik nach heuristischen Grundsätzen der Naturphilosophie. — Philos. Rechtslehre und Kritik aller positiven Gesetzgebung.

1804. System der Philosophie als evidenter Wissenschaft.

1805. Wissen, Glaube und Ahndung.

1807. Neue Kritik der Vernunft. 3 Bde. (2te Aufl. 1828—31.)

— *Fichte's* und *Schelling's* neuste Lehre von Gott.

— Atomistik und Dynamik, in *Daub's* und *Creuzer's* Studien. Bd. 3.

1810. Tradition, Mysticismus und gesunde Logik, in *Daub's* und *Creuzer's* Studien. Bd. 6.

1811. System der Logik. (1819. 1833.)

1812. Von deutscher Philosophie Art und Kunst, ein Votum für *Jacobi* gegen *Schelling.*

1813. Populäre Vorlesungen über Sternkunde.

— Entwurf des Systems der theoretischen Physik.

1814. *Μετανοεῖτε.* Bekehrt Euch!

— Julius und Evagoras oder die Schönheit der Seele. 1ster Band. 2ter 1822.

sein Hauptwerk, die neue Kritik der Vernunft macht eine Ausnahme, indem an ihr von den Jahren 1796 bis 1807 gearbeitet und sie wiederholt ab- und umgeschrieben wurde) —

1816. Von deutschem Bunde u. deutscher Staatsverfassung. (2te Aufl. 1831.)
— Ueber die Gefährdung des Wohlstands und Characters der Deutschen durch die Juden. (Aus den Heidelb. Jahrbb. abgedr. Recension.)
1818. Rechtfertigung des Prof. *Fries* gegen die Anklagen, welche wegen seiner Theilnahme am Wartburgsfeste wider ihn erhoben worden sind.
— Handbuch der praktischen Philosophie. 1ster Thl.
1819. Beiträge zur Geschichte der Philosophie.
— Vertheidigung meiner Lehre von den Sinnesanschauungen gegen die Angriffe des Herrn Dr. *E. Reinhold.*
1820. Sehnsucht und eine Reise ans Ende der Welt, eine Arabeske.
— Handbuch der psychischen Anthropologie. 2 Bände. (2te Aufl. 1837. 39.)
1822. Die mathematische Naturphilosophie, nach philosoph. Methode bearbeitet.
1823. Platons Zahl, eine Vermuthung.
— Ueber den Nachdruck (im Hermes).
— Die Lehren der Liebe, des Glaubens und der Hoffnung.
1824. System der Metaphysik.
1826. Lehrbuch der Naturlehre, zum Gebrauch bei akadem. Vorlesungen. 1ster Thl. Experimentalphysik.
1828. Bemerkungen über des *Aristoteles* Religionsphilosophie. (Oppositionsschr. für Theol. u, Phil.)
— Nichtigkeit der *Hegel'schen* Dialektik. (Ebendas.)
1830. Ueber den Glauben und die Ideen vom Guten und Bösen, in Bezug auf die Lehre des Apost. *Paulus.* (Ebendas.)
1831. Recension der Seherin von Prevorst (im Hermes).
1832. Handbuch der prakt. Philosophie. 2r Thl. Religionsphilosophie.
1837. Geschichte der Philosophie. 1r Bd. 2r 1840.
1839. Ueber den optischen Mittelpunkt des menschlichen Auges.
1842. Versuch einer Kritik der Principien der Wahrscheinlichkeitsrechnung.

Nach seinem Tode gab *Mirbt* heraus: Die letzten Worte von *J. F. Fries* an die Studirenden. 1843.

Ferner befindet sich in den „Abhandlungen der *Fries'schen* Schule" Leipz. 1847 eine Abhandlung von *Fries* über Anschauung und Denken gegen *Herbart.*

Endlich soll, wie verlautet, *Apelt* nächstens ein nachgelassnes Werk von *Fries:* Politik und Geschichte der Menschheit, herausgeben.

nd so gedruckt, wie sie zuerst aufs Papier geworfen urden. Gibt ihnen dies gleich eine gewisse Frische, so iboriren sie doch dadurch an den Fehlern aller schnell earbeiteten Werke, an Weitschweifigkeit und an Wiederolungen. Die letztern mehren sich noch dadurch, dass ach *Fries'* eignem Geständniss er unter den gleichzeitigen hilosophen keinen rechten Anklang fand und er, dies auf lissverständnisse schiebend, in seinen folgenden Werken as Verständniss für die frühern zu eröffnen sucht. Je früer nun *Fries'* ganze Ansicht sich abgeschlossen hatte, — us seinen ersten Werken: *Reinhold*, *Fichte* und *Schelng*, und: Wissen, Glaube und Ahndung, hat er noch in ine letzten ganze Abschnitte fast wörtlich aufgenommen) - um so mehr konnten diese Verständigungen nur in Moificationen des Ausdrucks bestehn. Ja selbst diese werden ei seinem lobenswerthen Halten an bestimmter Terminoogie unbedeutend. Endlich muss noch berücksichtigt werlen; dass gerade einige Hauptwerke, wie die Logik, und lie Metaphysik in ihrem ersten Theil (dem „Grundiss") aus Dictaten für Vorlesungen entstanden sind, deen weitere Auseinandersetzung der zweite Theil (das ‚System") enthält. Wenn nun diese Auseinandersetzungen das zu Erläuternde immer wiederholen, so ist die begreifliche Folge, dass in den eben genannten Werken kein inziger bedeutender Satz des Grundrisses nicht mindestens wei Mal vorkommt. Selbst enthusiastische Anhänger der *ries'schen* Philosophie werden, wenn sie (wie Schreiber ieses es musste) sämmtliche in der Anmerkung angeebnen Werke in chronologischer Folge durchlesen, ungeıldig werden, wenn sie sehn, wie oft dasselbe, sogar mit enselben Worten gesagt wird, und wenn sie dann noch i e Wiederholungen hinzunehmen, welche wieder dasselbe igen, es aber umschreiben, weil es in einem Roman (Juus und Evagoras) oder einem moralischen Katechismus

(die Lehren der Liebe, des Glaubens und der Hoffnung) vorkommt. — Obige Bemerkungen sollen es rechtfertigen, wenn die in so vielen Werken dargelegten *Fries'schen* Lehren verhältnissmässig kurz abgehandelt, und wenn bei der Darstellung Aeusserungen aus Werken zusammengestellt werden, deren Abfassezeit dreissig und mehr Jahre auseinander liegt. —

a. Das Erste, was hier zur Sprache kommt, ist das Eigenthümliche des *Fries'schen* Standpunkts und sein Verhältniss zu dem *Kantischen*. Zu einer Vergleichung mit diesem fordert *Fries* selbst auf, indem er behauptet, er stehe in der Parthei der strengen *Kantianer*, indem er, und zwar er allein, die Kritik der Vernunft selbst weiter fortgebildet habe [1], ohne dass irgend Einer der Gleichzeitigen darin eigentlich neben ihm gearbeitet habe. Eben deswegen hebt er sehr häufig die Punkte hervor, in welchen er ganz mit *Kant* einverstanden ist. Zu diesen gehört nun vor allen andern, worin er *Kant's* grösstes Verdienst setzt, die subjective Wendung der ganzen Philosophie [2], indem die Zergliederung unsrer Gedanken doch nur mit ihnen und nicht mit den Gegenständen zu thun hat, und also nur Selbsterkenntniss ist und bleibt. Dies ist nämlich das Eigenthümliche des *Kantischen* Philosophirens, worin sich sein eigentlicher Geist mehr ausspricht als in seiner Philosophie [3], dies das Wesentliche bei ihm, dass er die kritische Methode anwendet, d. h. dass er im Gegensatz gegen allen Dogmatismus nur das Erkenntnissvermögen untersucht, um zu finden, was in ihm enthalten ist. Ihrer eigentlichen Bestimmung nach ist darum die Aufgabe, welche sich *Kant* in seiner Kritik gestellt hatte, eine an-

1) Geschichte der Philosophie. II, p. 590.
2) u. A. Tradition, Mysticism und gesunde Logik. p. 20 ff.
3) Reinhold, Fichte und Schelling. Einleit.

thropologische, d. h. sie ist eine Aufgabe der empirischen Psychologie, und wird, wie jede solche Aufgabe, durch innere Erfahrung und Selbstbeobachtung gelöst, sucht erfahrungsmässig zu zeigen, welche Erkenntnisse und Erfahrungen wir besitzen. Die Kritik der Vernunft enthält daher nur Erfahrungssätze, Erkenntnisse *a posteriori*[1]. Dass bei dieser Verwandlung der Philosophie in Psychologie sie nicht (ontologisch) zu sagen hat, was die Dinge **sind**, ob Materie, ob Gott existirt u. s. w., sondern nur ob unsre Vernunft von Dingen **weiss**, ob sie einen Gott **glaubt**, versteht sich von selbst[2]. Obgleich nun es *Kant* zugestanden werden muss, dass durch ihn jene Verwandlung der Philosophie in Psychologie und jenes ganz Subjectiv-werden derselben zuerst bewerkstelligt worden, so ist er selbst doch nicht ohne Schuld, wenn seine Nachfolger *Reinhold*, *Fichte*, *Schelling*, ganz gegen seinen Geist vielmehr die Psychologie in Philosophie verwandelt haben[3], und dadurch allmählig vom Kriticismus zum Dogmatismus zurückgegangen sind[4]. In den Untersuchungen nämlich, welche *Kant* transscendentale nennt, hat er selbst nicht genug getrennt, was der innern Erfahrung angehört und also Erkenntniss *a posteriori* ist und was *a priori* erkannt wird. Wenn *Kant* um seinen Standpunkt von anderen zu unterscheiden, ihn als einen Versuch bezeichnet, nicht die Vorstellungen nach den Dingen, sondern umgekehrt die Gegenstände nach den Vorstellungen sich richten zu lassen, so ist diese Erwähnung überhaupt der Gegenstände schon zu viel. Sie lässt ihn mehr oder minder in seinen Untersuchungen an die transscendentale Wahrheit, d. h. an das Verhältniss von Vorstellungen und Gegenstand denken, über die wir nie

1) Reinhold, Fichte und Schelling. p. 22. 199. 200 ff.
2) Wissen, Glaube und Ahndung. p. 117.
3) Tradition, Mysticism und gesunde Logik. p. 25.
4) Reinhold, Fichte und Schelling. p. 199.

etwas aussagen, weil beide nie vergleichen können, anstatt wenn die Untersuchung, wie sie sollte, sich nur auf die Selbstbeobachtung beschränkte, sie die transscendentale Wahrheit ganz ignoriren und sich mit der empirischen oder innern (subjectiven) Wahrheit, d. h. der Uebereinstimmung unsrer Erkenntnisse mit gewissen Grundüberzeugungen begnügen würde [1]. Dieses „Vorurtheil des Transscendentalen" lässt ihn bei seinen Untersuchungen, welche eigentlich nur psychologisch seyn sollen, *a priori*stisches hineinmischen, worin *Locke*, namentlich aber *Reid*, offenbar den Vorzug verdienen [2]. Er verkennt, dass in diesen Untersuchungen erfahren, d. h. nur *a posteriori* erkannt wird, wie wir *a priori* erkennen. Noch mehr als *Kant* aber vergisst dies *Reinhold*, welcher in seinen Beweisen für die Kritik deutlich zeigt, dass er die Kritik für Erkenntniss *a priori* ansieht und also Erfahrungsseelenlehre in Rationalismus verwandelt [3]. Dieses Vorurtheil des Transscendentalen, welches sich eben so sehr auf mangelhafte Selbstbeobachtung als auf die Zweideutigkeit des Ausdrucks „transscendental" gründet [4], lässt *Kant* zu der anstössigen Behauptung fortgehn, dass wir die Natur machen, anstatt dass die Philosophie, wenn sie nur Wissenschaft von dem Gemüthe, d. h. Anthropologie bleibt, als Naturlehre der innern Natur nur sagen kann, welches die Regeln sind, nach denen wir die Natur betrachten [5]. Die Verbesserung also, welche nach *Fries* mit der *Kantischen* Kritik vorgenommen werden muss, und die seine neue Kritik mit ihr vornimmt, ist, dass er sie ganz anthropologisch fasst, und durch blosse Beobachtung finden will, welches die

1) Gesch. d. Phil. II, 596 ff. Wissen, Glaube, Ahndung. p. 29 ff.
2) Neue Kritik d. Vern. Einl. — Tradition, Mysticism u. s. w. p. 404.
3) Reinhold, Fichte und Schelling. p. 200. 206.
4) Ebend. p. 26.
5) Neue Kritik der Vernunft. Einleit.

Ueberzeugungen sind, welche wir in uns haben und haben müssen[1]. Er fühlt nun aber sehr gut, dass dies Letztere, die Nothwendigkeit, durch blosse Beobachtung nicht gefunden werden kann, indem die Selbstbeobachtung wohl sagen kann, dass ich, nicht aber, dass Alle, und zwar nothwendiger Weise, gewisse Erkenntnisse *a priori* in sich haben. Dies kann selbst nur aus Gründen *a priori* gezeigt werden. Darum eben haben nur durch jenes „Vorurtheil des Transscendentalen" *Kant's* Untersuchungen objective Gültigkeit, während *Fries*, indem er es aufgibt, genöthigt ist, zuzugestehn, dass es eigentlich nur wahrscheinlich sey, dass es sich in der Vernunft jedes Andern eben so verhalte, wie in unserer[2]. (Uebrigens berührt er diesen Punkt immer nur sehr flüchtig, wie es scheint ungern, und in den spätern Werken gar nicht. Er ist die Achillesferse jeder auf blosse Selbstbeobachtung gegründeten Philosophie.)

b. Die erste Aufgabe also ist nach *Fries*, allen andern Untersuchungen eine Kritik und zwar eine anthropologische, nicht eine transscendentale, vorauszuschicken. Es fragt sich nun weiter, welches ist das Mittel oder das Organ, durch welches diese Aufgabe gelöst wird? Nach dem eben Entwickelten kann die Antwort, dass es durch Selbstbesinnung oder Reflexion auf sich selbst geschehe, nicht befremden. Sie hängt aber auf das Genauste zusammen mit *Fries'* Theorie des Verstandes, auf welche er ein grosses Gewicht legt, als einen zweiten Punkt in dem er die *Kantische* Lehre verbessert habe, und welche zugleich seine Verwandtschaft mit der *Jacobi'schen* Lehre hervortreten lässt, eine Verwandtschaft, die übrigens nicht als einseitige Schülerschaft angesehn

1) Von deutscher Philosophie Art und Kunst. p. 53.
2) Reinhold, Fichte und Schelling. p. 71. 253.

werden darf, indem, wenn gleich *Fries* von *Jacobi* die erste Anregung empfing, doch dieser wieder Jenem den bestimmten Ausdruck verdankt. Die genaue Begriffsbestimmung des Verstandes und sein Unterschied von der Vernunft hat *Fries* von Anfang seiner schriftstellerischen Laufbahn an beschäftigt, mit der Zeit wird sein zuerst schwankender Sprachgebrauch immer bestimmter, bis er endlich in der psychischen Anthropologie seine grösste Schärfe erreicht. Die Einwendungen nämlich, welche *Köppen* gegen den ersten Band vorgebracht hatte, veranlassten ihn, in der Vorrede zum zweiten diesen Punkt abermals zu erörtern, und dann später diese Erörterungen wörtlich der zweiten Auflage einzuverleiben. Nach ihnen nun ist der Verstand nichts Andres als das Reflexionsvermögen, d. h. das Vermögen willkührlich seine Aufmerksamkeit zu bestimmen, willkührlich unsere Thätigkeit zu verstärken. Diese willkührliche innere Thätigkeit, wie sie sich besonders im Denken zeigt, wird wegen ihres Characters der Willkührlichkeit dem Sinn, weil sie nur im Reflectiren auf das im Geist Enthaltene besteht, der Vernunft mit ihren Principien, weil sie reflectirt ist, dem Gefühl entgegengestellt [1]. Eigenthümlich ist eben deswegen dem Verstande die Form des Urtheils, durch welches analysirt wird [2], was durch eine frühere Synthesis verbunden war, die dem Verstande gegeben seyn muss. Der Verstand erzeugt eben deswegen seinen Inhalt nicht, sondern formt ihn nur, klärt ihn nur auf, hat durch Selbstbeobachtung nur zum Bewusstseyn zu bringen, so dass das Wesen der Reflexion und des Verstandes nur in dem künstlichen Wiederbewusstwerden des (sonst und anders) Gewussten besteht [3]. In sofern gibt es keine andre Philoso-

1) Handb. d. psychol. Anthropol. (2te Aufl.) 1r Bd. p. 50—54.
2) Die Philosophie als evidente Wissenschaft. p. 77.
3) Neue Kritik der Vernunft. §. 50.

phie als Reflexionsphilosophie, indem die Philosophie im mittelbaren, discursiven Denken, was in uns vorhanden ist, zum Bewusstseyn bringt und es war ein Irrthum des Standpunkts der intellectuellen Anschauung, wenn er die Reflexion anstatt für unzureichend, für untauglich erklärte. Dieser Satz, dass die Reflexion nur wiederholt, was in dem Geiste enthalten ist, ist der wichtigste der neuern Philosophie [1]. Aus ihm folgt, dass in der Philosophie μανθάνειν ἀναμνησὶς ἐστι. Dieses nur wiederholende Wesen der Reflexion nun hat *Kant* nicht gehörig beachtet; indem er nicht festhielt, dass der Verstand nur abstrahiren und combiniren, nicht aber erzeugen kann, oder dass er auf das Logische beschränkt ist, hat er mit zu dem rationalistischen Vorurtheil beigetragen, dass Alles bewiesen werden müsse [2]. Dies ist nicht richtig, der anthropologisch ganz richtige Satz, dass jedes Urtheil einen Grund haben müsse (der nur nicht ontologisch auf Dinge, anstatt auf Urtheile angewandt werden muss), weist auf Solches hin, vermittelst dessen alle Urtheile gelten, ohne dass es selbst wieder vermittelt wäre, welches darum der unmittelbare Quell aller Wahrheit ist. Hier ist es nun das grosse Verdienst *Jacobi's*, dass er die englischen Lehren von der Leerheit des Verstandes benutzend, den untergeordneten Werth des Beweisens hervorgehoben hat [3]. Es ist nämlich ganz richtig, dass in unserm Gemüthe gewisse Erkenntnisse unmittelbar vorhanden sind, welche als die eigentlichen Principien aller Erkenntniss nicht abgeleitet oder bewiesen werden können [4], und *Jacobi* hat mit seiner Glaubens- oder Offenbarungslehre in sofern ganz Recht, als alle Urtheile

1) Neue Kritik der Vernunft. §. 43. 54. 87.

2) Ebend. Einl. u. §. 63. 93.

3) Von deutscher Philosophie Art und Kunst. p. 36. 40—42.

4) Reinhold, Fichte und Schelling. p. 261. 265.

zuletzt auf unmittelbarer Erkenntniss beruhen[1]. Nur darin hat er Unrecht, dass er, zu sehr durch seinen Ferguson gefesselt, alle Deductionen[2] und also alle Philosophie verwirft, und dabei ganz verkennt, dass Deductionen wesentlich von Beweisen unterschieden sind, indem sie nur subjectiv begründen, d. h. in dem Wesen des erkennenden Geistes das Vorhandenseyn der Erkenntnisse nachweisen[3]. Werden auch diese verworfen, dann hört überhaupt alle wissenschaftliche Untersuchung auf und dem Mysticismus ist, wie dies wirklich durch *Jacobi* geschehn ist, freie Hand gegeben[4]. Diese unmittelbaren Erkenntnisse nun bilden das eigentliche Material, welches die Reflexion, der Verstand, zum Bewusstseyn zu bringen und zu ordnen hat. Da nur der Verstand urtheilt, so fällt natürlich auch aller Irrthum nur in das mittelbare reflectirte Denken[5], jene unmittelbaren Erkenntnisse sind frei von allem Irrthum, sie enthalten nur Wahrheit[6] (wobei immer festgehalten werden muss, dass von transscendentaler Wahrheit nie die Rede ist, sondern nur vom Vorhandenseyn einer Erkenntniss in der Vernunft, wenn es sich um unmittelbare Erkenntnisse, von Uebereinstimmung mit diesen, wenn es sich um mittelbare Erkenntnisse handelt[7]). Mit einem Wort, das Selbstvertraun der Vernunft constituirt die (empirische) Wahrheit, so dass Wahrheit und unmittelbare Gewissheit zusammenfallen. — Das unmittelbar Gewisse steht also dem Beweisbaren gegenüber, weil nur die mittelbaren Urtheile, die von andern Urtheilen abhängen erweislich sind, alle Wahrheit der Urtheile

1) Wissen, Glaube und Ahndung. p. 27.
2) Psycholog. Anthropol. I, p. 54 ff.
3) Neue Kritik der Vernunft. §. 71.
4) Geschichte der Philos. II, p. 645.
5) Prakt. Philosophie. II. §. 11.
6) Neue Kritik der Vernunft. §. 84.
7) Wissen, Glaube und Ahndung. p. 28.

aber ruht zuletzt auf solchen Sätzen, die den Werth von Grundsätzen haben. Für diese gibt es keinen Beweis, d. h. kein objectives Begründen, sondern sie können nur subjectiv begründet werden. Dies aber in zweierlei Weise. Entweder werden wir uns der unmittelbaren Erkenntniss, die wir in einem Grundsatz aussprechen, selbst unmittelbar bewusst oder diese Erkenntniss ist von der Art, dass wir Urtheil und Reflexion bedürfen, um sie nur in uns zu finden. Für den ersten Fall ist die unmittelbare Erkenntniss Anschauung und das subjective Begründen besteht darin, dass ich jenen Grundsatz als eine ursprüngliche Anschauung nachweise. Dies ist Demonstration, die Begründung der Mathematik. Im zweiten Fall lassen sich die Urtheile nicht demonstriren, weil man sich nicht auf eine ihnen zu Grunde liegende Anschauung berufen kann, dies ist nun der Fall in den philosophischen Urtheilen. Ihre Begründung besteht in dem Nachweise, dass ihnen eine ursprüngliche Erkenntniss der Vernunft zu Grunde liegt, welche durch Reflexion auf das Wesen der Vernunft, zum Bewusstseyn gebracht wird. Dieses Begründen durch eine Theorie der Vernunft ist Deduction, die ebenso wie das Demonstriren vom Beweisen (das nur die mittelbaren Erkenntnisse betrifft) unterschieden ist. So beweise ich nicht, dass ein Gott ist, sondern ich deducire, d. h. weise nur auf, dass jede endliche Vernunft einen Gott glaubt [1]. Mathematik und Philosophie beruhen auf deducirbaren Sätzen, aber nur für Philosophie wird die Deduction zum Bedürfniss, weil mathematische Grundsätze auch durch Demonstration begründet werden können, und darum betrifft der wesentlichste Theil der Philosophie das, was sich auf die unmittelbaren Erkenntnisse der Vernunft gründet. Damit entsteht nun das Bedürf-

1) Neue Kritik der Vernunft. §. 70. 71.

niss, den Begriff der Vernunft näher zu bestimmen. Der Gebrauch dieses Wortes ist bei *Fries* bald unbestimmter, bald bestimmter. Sehr oft nimmt er das Wort Vernunft als Synonymon von Gemüth oder Geist (dem gemäss nennt er sein Hauptwerk Kritik der Vernunft, obgleich darin die Sinnlichkeit, der Wille u. s. w. gleichfalls kritisirt werden). Selbst in der psychischen Anthropologie, wo die Terminologie am strengsten festgehalten wird, geschieht dies, indem bald vom Geist des Menschen und bald von seiner Vernunft gesagt wird, er sey ein auf Anregung thätiges Wesen [1]. Im strictern Sinn aber versteht *Fries* unter der Vernunft die Seite der Selbstthätigkeit am Geiste, die wohl auch als das Vermögen der Lebenseinheit bezeichnet und der Sinnlichkeit als der receptiven Seite der Mannigfaltigkeit entgegengestellt wird [2]. Eben deswegen muss die Vernunft nicht nur als einseitig theoretisches Erkenntnissvermögen genommen werden, sondern da die Form des menschlichen Geistes überhaupt ist: auf Anregung Thätiges, d. h. Sinnlich-Vernünftiges zu seyn, so steht jede Function des Geistes, sein Erkennen, Fühlen, Wollen unter dieser Form und es gibt sinnliches wie vernünftiges Wollen [3] u. s. w. Diese Spontaneität des Geistes muss aber nicht mit der spontanen Reflexion oder der Willkühr verwechselt werden, wie von *Fichte* geschehn ist, welcher darum den Vernunftglauben als gewolltes Fürwahrhalten gefasst hat [4]. In der Vernunft nun, als dieser ursprünglichen Selbstthätigkeit des Geistes finden sich die unmittelbar gewissen Grundsätze oder Principien, und die Vernunft kann dem gemäss als das Vermögen der unmittelbaren Principien bezeichnet wer-

1) Handbuch der psychol. Anthropologie. I, p. 27.
2) Ebend. p. 24 ff.
3) Ebend. p. 18.
4) Reinhold, Fichte und Schelling. p. 229.

den [1], welche selbst keinen Irrthum enthalten, obgleich bei mangelhafter Reflexion Selbsttäuschung hinsichtlich derselben Statt finden kann. Diese Principien *a priori* in dem Wesen der Vernunft zu entdecken, ist die Aufgabe einer Theorie und Kritik der Vernunft. Sie gibt die apodiktisch wahren Sätze, da alle Apodikticität nur darin besteht, dass die unmittelbaren Vernunft-Erkenntnisse als Urtheile ausgesprochen werden [2]. Da es sich aber bei einer solchen anthropologischen Kritik nur darum handelt, zu finden, was das Gemüth enthält, so muss die Betrachtung sich auch ganz auf das Gemüth beschränken, und es ist nicht genug zu loben, dass *Kant* nach *Tetens'* Vorgange alle Untersuchungen über die Organisation des Körpers, Nerven u. s. w. bei Seite gelassen hat, um so lobenswerther als diese durchaus gar nichts helfen. Denn wie die Aetherbewegungen nicht die Qualität blau erklären können, so noch weniger physiologische Untersuchungen unsre Vorstellungen. Eben so wenig kann hier vom Verhältniss der Vernunft zum Gegenstande die Rede seyn. Die anthropologische Kritik bleibt blosse Selbstbeobachtung [3].

c. Indem wir in der Beobachtung unseres Gemüths finden, dass das Ich in allen unsern Thätigkeiten die Stelle des singularen Subjects derselben einnimmt, sind wir genöthigt uns das Vermögen zu diesen Thätigkeiten zuzuschreiben, und das System der Vermögen des Gemüths ist der eigentliche Gegenstand der Selbstbeobachtung [4]. *Kant* ist nun nach *Fries* (der hier *Tetens* vergisst) der Erste, welcher drei Grundvermögen des Geistes feststellt; seine Lehre ist nur hinsichtlich des Ausdrucks zu modificiren, da das Begehren dem Gefühl angehört. Die

1) Psychol. Anthropologie. I, p. 60.
2) Neue Kritik der Vernunft. §. 55. 62.
3) Psychol. Anthropologie. I, p. 2. 7.
4) Neue Kritik der Vernunft. §. 5.

drei Grundvermögen sind das Erkenntnissvermögen, das Herz oder das Gefühlsvermögen, endlich die Thatkraft oder das Vermögen des Handelns [1]. Diese drei Vermögen werden nun einer Beobachtung unterworfen und eine Theorie derselben versucht. (In der neuen Kritik der Vernunft hat er das zweite und dritte Grundvermögen nicht so strenge von einander geschieden, als später namentlich in der psychischen Anthropologie.) Zuerst also kommt der ausführlichste Theil, die Kritik der erkennenden Vernunft. Sie umfasst die ersten beiden Bände der neuen Kritik. Auch im Erkennen zeigt sich das Gemüth als erregbare Selbstthätigkeit. Die Erregbarkeit desselben ist Sinn, und mit den Untersuchungen über Sinnesanschauungen und der Theorie der Empfindung muss begonnen werden, weil von Empfindungen alles Erkennen zeitlich anfängt [2]. Wie in allem Vorstellen und allem Bewusstseyn eine Beziehung auf ein Etwas unmittelbar enthalten ist, so auch in der Empfindung. Ich schliesse nicht erst auf etwas Empfundenes, sondern ich empfinde es. Es ist eine, nicht weiter zu erklärende, Thatsache, dass in der Vorstellung ein Vorgestelltes enthalten ist. Der Sinn ist nun theils äusserer, theils innerer Sinn, jener gibt uns Empfindungen von Qualitäten räumlich existirender Gegenstände, durch diesen, der auch empirisches Bewusstseyn genannt werden kann, empfinden wir unsre eignen Zustände und Thätigkeiten [3]. An die Empfindung schliesst sich nun zunächst an, was *Fries* mit *Platner* den gedächtnissmässigen Gedankenlauf nennt, d. h. die unwillkührlichen nicht aus der Reflexion hervorgehenden Verknüpfungen von Vorstellungen. Unter diesen ist nun keine Thätigkeit so wichtig als die productive Einbildungskraft [4]. Durch

---

1) Psychol. Anthropol. I, p. 43.
2) Neue Krit. d. Vern. §. 12. 13.
3) Ebend. §. 9. 15. 20.
4) Ebend. §. 29. 32.

diese wird eine Synthesis der einzelnen Empfindungen gesetzt, in der sie der Vorstellung von Dingen in Zeit und Raum Platz machen. Die Qualitäten nämlich, welche wir in der blossen Empfindung percipiren (Farbe, Ton), zeigen nur ein Verhältniss zum Empfindenden an, die vereinigende Anschauung dagegen betrachtet das Verhältniss von Dingen zu Dingen (Aetherschwingungen, Schallwellen). Daher kommt zur Erkenntniss der Aussenwelt auf die Qualitäten der Empfindung viel weniger an als es zuerst scheint, und auch wo ein Sinn fehlt, ist die gleiche vereinigende Anschauung da. Die productive Anschauung gibt diese Einheit durch die ihr immanenten Formen *a priori* Raum und Zeit (von welchen die Zeit Form alles Sinnes, der Raum des äussern Sinnes ist); vermittelst ihrer haben die Gegenstände Grösse, Figur u. s. w., und die figürliche synthetische Einheit der Gegenstände, ihre Zeitlichkeit und Räumlichkeit entsteht nur durch die Construction der productiven Einbildungskraft [1]. Weil Raum und Zeit Formen *a priori* sind, deswegen kann Nichts wahrgenommen werden, was nicht eben dadurch zeitlich und räumlich wäre, und unsre Erkenntniss von allem Wahrgenommenen ist mathematisch anschaulich [2]. — Wenn der gedächtnissmässige Gedankenlauf namentlich vermittelst der productiven Einbildungskraft die figürliche synthetische Einheit des Gegenstandes zu seinem Product hatte, so geht der logische Gedankenlauf, der sich an jenen anschliesst, obgleich er als discursives und mittelbares Denken vom unmittelbaren Anschauen unterschieden ist, darüber hinaus zu einer höhern Synthesis. Hier schliesst sich nun *Fries* ganz streng an *Kant* an. Diese intellectuelle synthetische Einheit nämlich, die zu ihrem Princip die

1) Neue Kritik der Vernunft. §. 20. 37.
2) Mathemat. Naturphilosophie. I, p. 29.

formale Apperception, d. h. das Grundbewusstseyn der Einheit und Nothwendigkeit hat, durch welche Einheit und Nothwendigkeit in unsre Erkenntnisse kommt[1], kommt zu Stande im Urtheilen, welches seinerseits nur durch Anwendung der Kategorien möglich ist. (Den Zusammenhang zwischen Urtheilsformen und Kategorien erörtert *Fries* viel ausführlicher als *Kant.*) Die Kategorien sind daher die Formen *a priori*, welche die Einheit und Nothwendigkeit an dem gegebnen Sinnlichen unsrer Erkenntniss bedingen. An sich leer und nur formal geben sie erst zusammen mit Wahrnehmungen, auf welche sie vermittelst der reinen Zeitbestimmungen (*Kantischen* Schemata) angewandt werden, das was man Erfahrung nennt. Durch sie bekommen unsre Urtheile objective Gültigkeit, d. h. sie gelten nicht nur für das empirische Bewusstseyn, sondern für das Ganze der transscendentalen Apperception[2]. In dieser intellectuellen synthetischen Einheit aber besteht das, was wir Wissen nennen, und unser Wissen beschränkt sich eben deswegen auf das, was durch äussern und innern Sinn wahrgenommen wird (historisches Wissen) und worauf die Gesetze der mathematischen Formen Grösse u. s. w. angewandt werden können (mathematisches Wissen). Wenn nun aber alles Wahrgenommene zeitlich oder räumlich ist, eben so alle mathematischen Begriffe auf den reinen Anschauungen von Zeit und Raum beruhn, diese selbst aber Zuthaten des betrachtenden Geistes sind, so folgt daraus, dass wir die Dinge nach ihrem wahren Wesen nicht erkennen, oder dass das wahre Wesen der Dinge nicht für unser Wissen ist. Da bleibt nun nur die Alternative, mit dem Skeptiker und empirischen Idealisten zu sagen, was wir wissen, sey nur Schein, oder aber mit

---

1) Neue Kritik der Vernunft. §. 43. 89. 93. 98.

2) Ebend. §. 21. 63. 102.

dem transscendentalen Idealismus, es sey Erscheinung[1]. *Kant* hat nun die Berechtigung der letztern Ansicht nicht gehörig entwickelt, daher ihm *Jacobi* vorwerfen konnte, er beweise alles aus dem Worte Erscheinung. Es handelt sich darum, den transscendentalen Idealismus wirklich zu rechtfertigen. Diese Aufgabe fällt bei *Fries* mit seiner Begründung der Ideenlehre zusammen, die er gleichfalls oft als eine Eigenthümlichkeit seines Systems anführt. Die Gegenstände des Wissens unterliegen den Bedingungen der Zeitlichkeit und Räumlichkeit, und darum den mathematischen Formen. Nun aber geben diese nur Unvollendetes; über jede Grösse kann nämlich ins Endlose hinausgegangen, jede kann vermöge ihrer Stetigkeit ins Endlose getheilt werden, das mathematisch Unendliche aber ist das nie und nirgends Vollendete. Die Gegenstände des Wissens bieten also niemals eine vollendete Totalität[2]. (Subjectiv wird dieser Character der Unvollendbarkeit so nachgewiesen: Weil der Geist von Aussen angeregt war, das Gesetz der Anregungen also nicht in ihm liegt, so kann für ihn nie bestimmt seyn, dass er den Inbegriff aller Anregungen in sich trage; seine sinnliche Erkenntniss muss also die Form der Unvollendbarkeit in sich tragen, welche sich als [mathematische] Unendlichkeit und Stetigkeit zeigt[3].) Im Unvollendbaren kann natürlich die Vernunft, die nach ihrem ganzen Wesen auf Einheit gehn muss, nicht das wahre Seyn, das Seyn an sich anerkennen. Wenn sich nun bei der anthropologischen Untersuchung als nicht weiter zu beweisende Thatsache zeigt, dass die Vernunft des Seyns an sich bedarf, so muss also die Vernunft über das, was kein Seyn an sich seyn kann, hinausgehn, und

---

1) Neue Kritik der Vernunft. §. 129.

2) Ebend. §. 128.

3) Mathemat. Naturphilosophie. p. 255.

so anerkennen, dass das An-sich-seyende Realität habe[1]. In diesem Hinausgehn über alles Sinnliche und darum auch über alle Mathematik erhebt sich die Vernunft zu dem Gedanken des Seyns an sich, dessen wir uns, wenn wir darauf reflectiren, in den Ideen bewusst werden[2]. Der transscendentale Idealismus ist nun die Ansicht, welche neben der empirisch-mathematischen zugleich eine ideale Weltanschauung hat, indem sie von den gewussten Gegenständen als Erscheinungen das An-sich derselben unterscheidet und ihnen als Folie unterlegt. Richtig verstanden ist, wie dies *Schelling* richtiger als die *Kantianer* eingesehn hat, das An-sich nur das wahre ewige Wesen der Gegenstände[3]. Wie die Anschauungen und Begriffe zu ihrem Princip die Erregbarkeit des Geistes hatten, so gehören die Ideen des Guten u. s. w. der Selbstthätigkeit des Geistes an[4]. Hier ist nun von der grössten Wichtigkeit, dass der negative Character der Ideen festgehalten werde. Indem nämlich über die Erscheinung hinausgegangen wird, sagen die Ideen nur, dass das wahre Wesen der Dinge sey und was es nicht ist[5]. Die Vernunft lässt nur die durch die Schemata nothwendigen Schranken der Kategorien weg, negirt sie und kommt durch Negation der unvollendeten Allheit, Beschränkung u. s. w., zu der Idee des Vollendeten, Unbeschränkten, Unbedingten, Ewigen, mit einem Wort des Absoluten[6]. Nennt man den Context des in der Erfahrung Gegebnen das Wirkliche, so hat die Vernunft in ihren Ideen es mit dem Nicht-wirklichen zu thun. Die ideale Ansicht und die empirisch-mathematische sind sich

1) Neue Kritik der Vernunft. §. 128. 130.
2) Ebend. §. 99. 130.
3) Wissen, Glaube und Ahndung. p. 3.
4) System der Metaphysik. p. 7.
5) Neue Kritik der Vernunft. §. 128.
6) System der Metaphysik. §. 14.

ganz entgegengesetzt, ihren Widerspruch löst der transscendentale Idealismus, indem er zwischen dem empirisch-mathematischen W i s s e n und dem aus Vernunftbedürfniss Anerkennen oder G l a u b e n unterscheidet [1]. Diese beiden Ansichten der Welt, die höhere ideale und die niedere empirisch-mathematische müssen streng von einander gesondert werden. Deswegen darf im Gebiete des Wissens von Ideen gar kein Gebrauch gemacht werden, nicht einmal, wie *Kant* will, ein regulativer. Ideen haben mit wissenschaftlicher Erkenntniss gar nichts zu thun [2]. Eben so wenig aber darf sich die mathematische Betrachtung herausnehmen über das wahre Wesen der Dinge, über das Absolute u. s. w. etwas zu bestimmen. Ideen sind frei von aller Mathematik. Die Unterscheidung, welche der transscendentale Idealismus zwischen dem Wesen und der Erscheinung macht, lässt eine Menge von Schwierigkeiten lösen, die sonst unlösbar sind, z. B. dass die Vernunft das e w i g e W e s e n des Geistes postulirt, und doch die innere Erfahrung uns kein beharrliches Subject zeigt. Was wir erfahren ist eben nur E r s c h e i n u n g. Alle *Kantischen* Antinomien sind durch den transscendentalen Idealismus leicht gelöst, da immer die Thesis vom wahren Wesen der Dinge, die Antithesis von der Erscheinung richtig ist. Ein B e w e i s für die Unsterblichkeit der Seele ist deswegen unmöglich, da jedes Wissen und also auch Beweisen nur den Gegenstand der innern Erfahrung, d. h. eben die (nicht ewige) Erscheinung betreffen kann. Die Ideen sind das in der Erfahrung nicht Gegebne, also das nicht Wirkliche, darum aber sind sie nicht Chimären, sondern sind was (nur) seyn s o l l, d. h. Z w e c k e. Alle Teleologie fällt daher in die ideale Betrachtung, ist Eigenthum des G l a u b e n s. Die strenge

1) System der Metaphysik. §. 15.

2) Geschichte der Philosophie. II, p. 603.

Wissenschaft schliesst alle teleologische Betrachtung aus. Die Ideen sind die höchsten Vernunftzwecke oder das, dem die Vernunft den höchsten Werth zuschreibt, die höchsten Postulate derselben, so dass das Reich der Ideen als das Reich der Zwecke bezeichnet werden kann [1]. Die Realität dieser Zwecke kann nicht bewiesen, sondern nur ihr Vorhandenseyn in der Vernunft aufgewiesen werden. Die höchsten Zwecke der Vernunft, Ewigkeit der Seele, Freiheit, endlich eine einem heiligen Urheber unterworfene Welt sind alle nicht beweisbare Thatsachen, sondern Aufgaben und Forderungen des Glaubens [2]. — Eigentliches Wissen und Glaube, Verstand und Vernunft bilden also zwei ganz verschiedne, sich gar nicht berührende, ja sogar entgegengesetzte Weltanschauungen. *Kant* hat nun in seinem bedeutendsten Werk (der Kritik der Urtheilskraft) auf eine Vermittelung beider zuerst die Aufmerksamkeit gerichtet. Im Gefühl des Schönen und Erhabnen nämlich wird das Endliche als Erscheinung des Ewigen angeschaut. Dieses Anerkennen ist Ahndung; sie zeigt sich in der ästhetisch-religiösen Betrachtung. Religiosität ist Ahndung des Ewigen im Endlichen; weil sie kein Wissen ist, indem es keine positive Erkenntniss ihres Inhalts gibt, so ist dieser Geheimniss [3]. In der ästhetisch religiösen Betrachtung wird die Welt, der Gegenstand des Wissens, nach Ideen gedeutet. Die Summe der anthropologischen Untersuchungen ist daher in einem Satz enthalten, den *Fries* fast in allen seinen Werken wiederholt hat: Von Erscheinungen wissen wir, an das wahre Wesen der Dinge glauben wir, Ahndung lässt uns in jenen dieses anerkennen.

---

1) Wissen, Glaube und Ahndung. p. 157 ff.

2) Ebend. p. 178.

3) Ebend. p. 229 ff.

d. Im strengsten Parallelismus mit dieser anthropologischen Grundlage steht nun die Gliederung des ganzen Systems. Nennt man den Complex der Erscheinungen, wie er nothwendigen Gesetzen unterworfen ist, Natur, so ist der erste Theil des philosophischen Systems die philosophische Naturwissenschaft, welche enthält, was sich ohne Beihülfe der Erfahrung von der Natur wissen lässt. Nach dem bisher Entwickelten liegt es in der Natur der Sache, dass sie ihrem Begriffe um so mehr entspricht, je mehr sie mathematisch ist. Darum ist vollständig wissenschaftlich nur die Wissenschaft von den äussern Erscheinungen, die Körperlehre [1]. Die mathematische Naturphilosophie enthält erstlich eine Philosophie der Mathematik [2], in der unter den Ueberschriften Syntaktik oder Combinationslehre, Arithmetik, Geometrie die wichtigsten mathematischen Begriffe erörtert werden, auf sie folgt dann die reine Bewegungslehre. In dieser wird im Wesentlichen wiederholt, was *Kant* in seinen Metaphys. Anfangsgründen entwickelt hatte, nur dass in der Mechanik die Stöchiologie und Morphologie ausführlich erörtert, in der Dynamik die Materie nicht aus den Kräften deducirt, sondern ihnen als Substrat zu Grunde gelegt wird. In der Vergleichung des Atomismus und Dynamismus wird dem letztern das Lob gegeben, dass er durch die Einführung des Begriffs des Stetigen eigentlich allein eine mathematische Behandlung der Naturwissenschaft zulasse, während freilich für ihn die Ableitung des Harten, welches der Atomismus (sogar als absolut Hartes) voraussetze, sehr schwierig werde. Ferner weicht *Fries* darin von *Kant* ab, dass er auch die Erscheinungen des Organischen aus Grösse, Figur und Bewegung, d. h. mathematisch ableiten

1) Geschichte der Philosophie. II, p. 612.
2) Mathemat. Naturphilosophie. 1ster Thl.

will. Indem *Kant* nämlich den Begriff des Naturzwecks angewandt habe, habe er gegen den Geist seines Systems Ideen in die Naturbetrachtung eingeführt, und das Organische mit dem eigentlich Lebendigen, d. h. Freien, confundirt. Dies sey unrichtig. Organisation sey gleichfalls ein reines auf Bewegung zu reducirendes Naturgesetz. Während nämlich im Unorganischen das Gesetz des Gleichgewichts (der Indifferenz) herrsche, so im Organischen das Gesetz des Kreislaufs. Letzteres sey das im Ganzen herrschende und *Schelling's* grosses Verdienst, wodurch seine Naturphilosophie nach *Kant's* Kritik der reinen Vernunft die erste grosse Idee genannt werden müsse (Reinhold, Fichte und Schelling, p. 101.), sey dies, die Natur als Organismus gefasst zu haben. Man brauche, um den Organismus zu begreifen, die innere Zweckmässigkeit *Kant's* gar nicht, sondern die Kategorie der Wechselwirkung, durch die alles Ursache und Wirkung sey, reiche aus[1]. Wie das Hineinmischen irgend einer Teleologie in die Naturwissenschaft ein Verwechseln des im Gebiet des Wissens und Glaubens Geltenden wäre, so ist auch die Frage nach einem Anfange der Natur für die Naturwissenschaft sinnlos[2]. Anfang, Erstes, ist Unbedingtes. Solches aber gibt es nicht für das Wissen und die Natur ist Complex des Bedingten, Nothwendigen[3]. — Verglichen mit der Körperlehre ist die Wissenschaft der innern Natur nur unvollständige Wissenschaft. Sie lässt nämlich gar keine oder doch nur geringe Anwendung der Mathematik zu, indem es sich auf die Anwendung des Gesetzes der Stetigkeit und das Summiren von Thätigkeiten beschränken würde[4], und der Versuch zu messen (*Herbart*

1) Entwurf des Systems der theoret. Physik. p. 28. 37. 133.
2) Handbuch der prakt. Philosophie. 2ter Bd. §. 37.
3) Mathemat. Naturphilosophie. 2ter Thl.
4) System der Philosophie. p. 320.

hier an der Schwierigkeit scheitert, dass man kein Maass hat. Dieser Theil der Naturwissenschaft wird deshalb mehr descriptiv seyn, psychische Anthropologie. Da es als Thatsache feststeht, dass wir uns als Leib und als Seele erfahren, so kann nur der transscendentale Idealismus vor den einseitigen Theorien des Spiritualismus und Materialismus retten, indem er zeigt, dass die eine wie die andre Auffassung unsrer selbst, nicht unser wahres Wesen, sondern unsre Erscheinung betrifft. Physiologie und Anthropologie sind streng von einander zu scheiden, nur der letzte Theil der Anthropologie, die vergleichende, sucht, nicht die Abhängigkeit, sondern den Parallelismus beider, nachzuweisen [1]. Enthielt die Naturwissenschaft die Gegenstände des Wissens, so betrachtet dagegen die praktische Philosophie das Gebiet der Freiheit und darum des Glaubens, nicht so, dass sie seine Gegenstände zum Object des Wissens machte, sondern sie ist vielmehr die Wissenschaft vom Glauben. Wo die Vernunft nämlich handelt, da gehn ihre Gesetze auf die ideale Ansicht der Dinge, allem Handeln liegt daher Glauben zum Grunde [2], es ist nur Unterordnung der Natur unter das ewige Gesetz des Glaubens. Die höchste praktische Idee, die eben darum das wahre Princip der Ethik ist und über *Kant's* kategorischen Imperativ gestellt werden muss, ist die gleiche persönliche Würde der Menschen [3]. Diese Idee erscheint dem endlichen Wesen als Gesetz, als Imperativ [4]. Wie diesen Imperativ der in Zeit und Raum existirende Mensch zu erfüllen habe, lehrt die Ethik, die deswegen auch als die praktische Naturlehre bezeichnet werden kann [5].

---

1) Psychol. Anthropologie. 2ter Thl. p. 1—6.
2) Neue Kritik der Vernunft. §. 131.
3) Geschichte der Philosophie. II, p. 616.
4) Philosoph. Rechtslehre. p. 8.
5) Handbuch der prakt. Philosophie. I, p. 12.

Eben deswegen kommt hier auch nur der empirische Character, die psychologische oder juridische Freiheit, wie sie Gegenstand der innern Erfahrung ist, zur Sprache. Die Untersuchungen über die transscendentale Freiheit, hinsichtlich der die Unterscheidung des empirischen und intelligiblen Characters alle Schwierigkeiten löst, sind für die Ethik ohne Interesse [1]. Von der Ethik, als demjenigen Theil der philosophischen Zwecklehre, welcher die subjective Teleologie befasst, unterscheidet nun *Fries* die Weltzwecklehre, welche gewöhnlich als zweiter Theil der praktischen Philosophie, öfter aber auch als besondere Wissenschaft von ihr unterschieden wird. Sie enthält die Religionsphilosophie und Aesthetik, und hat zu ihrer Aufgabe die Deduction des wesentlichen Inhalts der Ahndung. Dieser Theil des Systems wird der Ethik bald als praktische Ideenlehre, bald als objective Teleologie entgegengestellt. In der Begeisterung, Resignation und Andacht, die mit der epischen, dramatischen und lyrischen Befriedigung zusammenfallen, zeigt sich die wahre Religion [2]. Ihr Princip sind die ästhetischen Gefühlsstimmungen, wie sie sich im Gefühl des Schönen, besonders aber des Erhabnen zeigen. Die wahre Religionslehre, die Religionslehre ohne Dogmatik [3] hat die wesentlichen Ideen der Religion, die Bestimmung des Menschen, den Gegensatz von Gutem und Bösem, den Gedanken der besten Welt abgesondert von dem Symbolischen der Darstellung als aus ästhetisch-religiösem Bedürfniss stammend nachzuweisen. Sie hat sittliche Schönheit verständlich zu machen, ist Wissenschaft vom Glauben und der Ahndung, nicht aus ihnen [4]. Die Quelle aller religiösen Ueberzeugung, in den

1) Wissen, Glaube und Ahndung. p. 291 ff.
2) System der Metaphysik. §. 88. 105.
3) Von deutscher Philosophie Art und Kunst. p. 59 ff.
4) Handb. d. prakt. Philos. I, p. 6 ff. 2r Thl. §. 11. p. 291.

kein Irrthum seyn kann, des einen Glaubens Wahrheit, die unter allen Symbolen lebt, dies ist ihr Object. Das religiöse Gefühl aber hat nicht faul sich mit sich selbst zu begnügen, sondern muss zur That werden, und wie die beste Welt die höchste religiöse Idee ist, eben so die Veredlung der Menschheit die höchste sittliche Aufgabe [1]. Die Realisation dieser Aufgabe bietet die Geschichte dar, in welcher hinsichtlich der höchsten Ideen die drei Perioden des Glaubens, des Aber- und Unglaubens und der Liebe unterschieden werden können [2]. —

Fries steht nun hinsichtlich des Weges, welchen er beim Philosophiren einschlägt, nicht vereinsamt da. Nicht nur, dass sich schon frühe Männer fanden, welche, wie *De Wette* u. A., seine Ansichten auf Theologie anwandten, nicht nur, dass er als akademischer Lehrer in Jena vielen Einfluss zeigte und einen Kreis jüngerer Männer um sich versammelt hat, die nach seinem Tode, obgleich sie einen ihrer Tüchtigsten (*Mirbt*) verloren, Kraft genug fühlten, um als „*Fries'sche* Schule" aufzutreten [3], so gesellten sich ihm auch Andre zu, die, ohne seine Schüler zu seyn, aus gleichen Gründen zu gleichen Resultaten kamen. *Fries* hatte es ausgesprochen, und die Entwicklung der deutschen Philosophie bestätigt, dass, wenn man jenes „Vorurtheil des Transscendentalen", wie er es genannt hatte, nicht fallen liess, man zunächst zu *Reinhold*, und dann weiter zum praktischen Idealismus *Fichte's* kommen musste. Wem diese Consequenz nun zu anstössig oder zu gefährlich schien, dem blieb kaum etwas Andres übrig, als vermöge des Subjectivismus der Glaubensphilosophie die Kritik als nur anthropologische Untersuchung zu neh-

1) Geschichte der Philosophie. 2r Bd. p. 626.

2) Handbuch der prakt. Philosophie. I, 3tes Buch.

3) Abhandlungen der *Fries'schen* Schule von *Apelt*, *Schleiden*, *Schlömilch* und *Schmidt*, Professoren in Jena. 1847.

men. Geschah aber dies, so musste auch das *Fries'sche* Philosophiren als das erscheinen, das am Meisten den kritischen Geist athmet. Dies ist der Grund, warum *Jäsche*, s. §. 14. p. 279, unter den ursprünglichen *Kantianern* ohne Zweifel einer der Bedeutenderh, immer mehr den ursprünglichen *Kantianismus* verliess, und eine Coalition *Kantischer* und *Jacobi'scher* Elemente versuchte, die, wenn sie auch nicht so systematisch durchgeführt war, wie bei *Fries*, mit der seinigen eine entschiedne Analogie zeigt. Viel stärker tritt nun diese Aehnlichkeit mit *Fries* bei einem Manne hervor, der nicht nur gleichzeitig mit ihm, sondern sichtbar unter seinem Einfluss, den *Kantianismus* mit den Lehren des unmittelbaren Wissens verschmilzt, bei *Friedrich Calker*, Professor in Bonn, welcher in seinem Hauptwerk [1] eigentlich nur die Terminologie geändert und *Fries'* Gedanken eine bessere Uebersichtlichkeit gegeben hat. *Fries* hat mit Recht darauf aufmerksam gemacht, dass die Liebe, welche *Calker* als das Dritte zum Erkennen und zur That hinzufügt, mit seinem (*Fries'*) ästhetischen Gefühl ganz zusammenfalle. In allen Haupttheilen übrigens zeigt *Calker*, dass Alles seine eigentliche Begründung und seinen vollen Abschluss im Glauben findet, der eben deshalb als ein dreifacher bezeichnet werden kann, als Erkenntnissglaube, Thatglaube und Liebesglaube. —

In vieler Beziehung stellt sich endlich auf denselben Standpunkt, wie *Fries*, *Christian Weiss* (geb. den 26. Mai 1774, zuerst Docent der Philosophie und Philologie in

1) *Friedr. Calker*, Urgesetzlehre des Wahren, Guten und Schönen. Berlin 1820.

Ausserdem: *Dess.* Propädeutik der Philosophie. 2 Hfte. (wovon das 2te die Philosophie in tabellar. Uebersicht enthält). Bonn 1820. 21.

Dess. Denklehre oder Logik und Dialektik. Bonn 1822.

Früher: *Dess.* Ueber die Bedeutung der Philosophie. Berlin 1818.

eipzig, dann Professor am Lyceo in Fulda und Schul-
irector in Naumburg, endlich Regierungs- und Schulrath
ı Merseburg). Von seinen Werken ist ein grosser Theil
er Pädagogik gewidmet [1]. Unter den philosophischen [2]
nd besonders wichtig seine Schrift über die mensch-
iche Seele und die vom lebendigen Gott. Die
tztere Schrift, welcher er eine Beilage hinzugefügt hat,
'elche zeigen soll, dass seine Ansichten ganz mit denen
bereinstimmen, die *F. H. Jacobi* in seinen göttlichen
)ingen ausgesprochen, sind die Veranlassung gewesen,
ass man ihn ganz zu den Anhängern *Jacobi's* gerechnet
at. Mit Unrecht, denn das was er an *Jacobi* tadelt, den
langel an logischer Geduld und systematischer Form, dies
u vermeiden helfen ihm seine Studien der kritischen Philo-
ophie. Zwar wiegt bei *Weiss* das *Jacobi'sche* Element
or dem *Kantischen* mehr vor als bei *Fries*, allein letz-
eres fehlt durchaus nicht, und ganz wie *Fries* verwan-
delt er die *Kantischen* Untersuchungen in psychologische,
indem er es für einen Irrthum *Kant's* erklärt, wenn er,
was psychologisch ist, für metaphysisch hielt, ganz
wie oben *Fries* diesen Irrthum für das Vorurtheil des
Transscendentalen erklärte. Nach *Weiss* ist nämlich der

---

1) *Chr. Weiss*, Beiträge zur Erziehungskunst, herausgegeben mit *Tillich*. 2 Bde. Leipzig 1803—5.

Dess. Ueber Beurtheilung u. Behandlung verwahrloster Kinder. Halle 1827.

Dess. Erfahrungen und Rathschläge aus dem Leben eines Schulfreundes. 4 Bde. Halle 1835—45.

2) *Dess.* Resultate der kritischen Philosophie, vornehmlich in Hincht auf Religion und Offenbarung. Leipzig 1799.

Dess. Lehrbuch der Logik.

Dess. Lehrbuch der Philosophie des Rechts.

Dess. Untersuchungen über das Wesen und Wirken der menschlichen Seele, zur Grundlegung einer wissenschaftlichen Naturlehre derselben. Leipzig 1811.

Dess. Vom lebendigen Gott und wie der Mensch zu ihm gelange. Leipzig 1812.

eigentliche Boden der Philosophie die innere Erfahrung und die Philosophie kann in sofern Educt der Psychologie genannt werden[1]. Die Psychologie oder die wissenschaftliche Selbsterkenntniss ist die Grundlage aller Philosophie und darum haben auch *Kant* und *Fichte* ihre Philosophie psychologisch begründet und nur in soweit Recht, als sie die innern Thatsachen richtig aufgefasst und richtig beschrieben haben, d. h. in so weit als ihre Psychologie richtig war[2]. Die Psychologie soll aber nicht nur Naturbeschreibung der Seele, sondern Naturlehre derselben seyn, und also darauf ausgehn, die vorgefundnen Thatsachen zu erklären. Sie muss dazu auf die Elemente alles Seelenlebens zurückgehn[3]. Wie alles Daseyn zwei Seiten in sich vereinigt, von denen die erstere wahrgenommen, die zweite gedacht wird, Erscheinung nämlich und Kraft, so dass es definirt werden kann als zeitliches Erscheinen von Kraft, so zeigt sich eine analoge Duplicität in allem geistigen Daseyn, oder besser aller geistigen Thätigkeit. Die beiden Elemente nämlich derselben sind Sinn und Trieb. In ihnen besteht die Anlage der Seele; sie können nicht die Grundvermögen der Seele genannt werden, da aus ihnen erst die Grundvermögen hervorgehn[4]. Die Seele, welche nicht als ein fertiges Substrat anzusehn, sondern Fortgang eines Zeitlebens ist, bietet eine dynamische Einheit jener Elemente dar, das verschiedene quantitative Verhältniss nun dieser beiden Elemente gibt die verschiedenen Hauptvermögen der Seele, indem der vorwiegende Sinn das Vorstellungsvermögen, der vorwiegende Trieb das Begehrungsvermögen, das Gleichgewicht beider das Gefühlsvermögen[5] constituirt. Indem nun eine Theorie

1) Vom Wesen und Wirken. p. 455.
2) Vom lebendigen Gott. p. 49 ff.
3) Vom Wesen und Wirken. Vorr.
4) Ebend. p. 6. 32. 39.
5) Ebend. p. 47. 72. 58 ff.

aller drei versucht wird, beginnt *Weiss* mit dem Gefühl, das er von dem ganz gleichgültigen Urgefühl zu den Gefühlen der Lust und Unlust, weiter zum Selbstgefühl, endlich zum intellectuellen Gefühl aufsteigen lässt [1]. Die Theorie des Vorstellungsvermögens [2] unterscheidet das der Erscheinung entsprechende Einbilden, das sich im Anschauen, Nachbilden und Dichten manifestirt, von dem der Kraft correspondirenden Denken, das sich im Urtheilen, Begriffe bilden und Schliessen bethätigt. Endlich die Theorie des Begehrungsvermögens [3] beginnt mit dem Instinct, geht zur Willkühr über und schliesst endlich mit dem Wollen aus reinem Interesse, indem sie zugleich die verschiedene Stärke des Begehrens in Betracht zieht, und untersucht, was Affect und Leidenschaft, Temperament und Character, Begeisterung und Enthusiasmus ist. Ausser diesen Unterschieden, welche von dem quantitativen Verhältniss der Elemente des Seelenlebens abhängen, treten aber andre hervor, welche als qualitative bezeichnet werden können. Je nachdem nämlich die Richtung auf das Individuelle oder Universelle, welche die Pole des Zeitlebens genannt werden können, in dem Menschen sich geltend macht, je nachdem steht er mit seinem Fühlen, Vorstellen und Begehren in der Periode der Richtung aufs Individuelle oder der Sinnlichkeit, oder aber in der Periode des Ueberganges zur Universalität, der Verständigkeit, oder endlich in der Periode, wo er ganz dem Universellen zugewandt ist, der Vernünftigkeit. Diese drei Perioden, die sich wie Einfalt, Klugheit und Weisheit verhalten, bezeichnen den Weg zu immer grösserer Vollkommenheit und werden darum oft als Vermögen der Perfectibilität, jenen dreien als Vermögen der Acti-

1) Vom Wesen und Wirken. p. 81—115.
2) Ebend. p. 116—229. 3) Ebend. p. 230—326.

vität entgegengestellt. Sie sind aber durchaus nicht als ihnen coordinirt, sondern da es sinnliche verständige und vernünftige Gefühle, und eben so dreierlei Einbilden und Denken, endlich sinnliches verständiges und vernünftiges Begehren gibt, so ist es besser den Ausdruck „Vermögen" zu vermeiden und nur von Perioden oder Stufen zu sprechen [1]. Es ist daher unrichtig, wenn man Vernunft als das Vermögen zu schliessen definirt. Indem *Kant* von einem theoretischen und praktischen Gebrauch der Vernunft spricht, hat auch er nach *Weiss* darauf aufmerksam gemacht, dass Vernunft nur die höchste Stufe, sowohl des theoretischen als praktischen Vermögens ist. Sie ist das Vermögen der Freiheit, der Autonomie, es gibt aber theoretische und praktische Autonomie [2]. Die Vernunft, wie sie im Theoretischen und Praktischen aufs Universelle, Unendliche gerichtet ist, enthält Ideen, die darum eben sowohl regulative als constitutive Principien sind, und nicht eine Erkenntniss besonderer Dinge, sondern besondere Erkenntniss der Dinge möglich machen. Philosophie und Religion sind das Wissen und Glauben des vernünftigen Lebens [3]. — Da die Psychologie nur die innern Zustände der Seele betrachtet, so versteht sichs von selbst, dass sie nur zu einem empirischen Idealismus kommen kann, eben so wie die Physik der äussern Natur aus einem empirischen (sinnlichen) Realismus nicht heraus kann, es ist deshalb weder zu tadeln, noch kann es befremden, wenn die kritischen (d. h. psychologischen) Untersuchungen *Kant's* und *Fichte's* zum Idealismus führten [4]. Die Psychologie ist idealistisch, darum aber soll es die Philosophie nicht seyn, denn wo die Psychologie endigt, da fängt die Philosophie an, welche über äussere und in-

1) Vom Wesen und Wirken. p. 330. 340—346.
2) Vom lebendigen Gott. p. 60 ff.
3) Vom Wesen und Wirken. p. 498. 509.
4) Vom lebendigen Gott. p. 156 ff.

nere Physik hinausgehend Meta-physik ist, und einen übersinnlichen Realismus darbietet[1]. Das Resultat nämlich der psychologischen Untersuchungen ist, dass die Vernunft, indem sie das Bekenntniss ihres Gesetztseyns ablegt, über sich hinausweist auf ein Wesen, das nicht bloss Nicht-Ich oder Du, sondern mehr als Beides ist, das nicht eine Vernunft ist, aber noch weniger ohne Vernunft[2]. Dieses Wesen, auf welches die Ideen hinweisen, die gleichsam sein Gewand bilden, wird erfahren, geglaubt, nicht aber wissenschaftlich gewusst; wenn nun aber dieser Glaube der Anfang der Philosophie ist, so folgt, dass sie, obgleich selbst Wissenschaft, ein unwissenschaftliches Princip hat, weil sein Bedürfniss, nicht sein Verstand den Menschen aus dem Idealismus heraustreibt[3]. Darum fängt denn die Philosophie mit (dem unbewiesenen) Gott an, und geht dann von dieser Gottesweisheit zur Weltweisheit über, indem sie den Verstand lehrt, diejenige Ansicht von der Welt (d. h. der Natur und der Vernunft) fassen, welche dem Glauben, von dem sie ausging, gemäss ist. Dies thut sie in wissenschaftlicher Form, und also für den Verstand, den sie zur Vernunft zu bringen sucht, und der nur durch Wissenschaft in der Vernünftigkeit befestigt wird[4]. Diese Weltlehre, welche darum nichts Andres seyn wird als angewandte Gotteslehre, wird nun zu der allgemeinen Naturwissenschaft sich wenden, und in dieser das Princip ihrer weitern Eintheilung finden. Die Physik aber und die Psychologie als die beiden Theile von jener weisen auf eine und dieselbe Gliederung hin: die äussere Natur bietet blosse Naturproducte, ferner Einwirkungen des Menschen auf Natur und Menschen

1) Vom lebendigen Gott. p. 156. 164. 167.
2) Ebend. p. 27. 158.
3) Ebend. p. 16. 160. 168.
4) Ebend. p. 167. 171.

(Facta der Geschichte), endlich Einwirkungen des Menschen auf die blosse Form der Dinge (Kunstwerke) dar. Die innere Natur zeigt Erkennen, Begehren, Fühlen. Beides weist also auf die Eintheilung der Philosophie in Metaphysik der Natur, Metaphysik der Sitten und Aesthetik hin [1]. Im letztern Theil vorzüglich streift die Philosophie am Meisten an die Religion, die, als eine vernunftgemässe Weltanschauung des Herzens, bei dem, der keine wissenschaftliche Bedürfnisse hat, die Philosophie vertritt, welche dieselbe Weltanschauung in Weise des Verstandes darbietet. (Es ist wohl nicht besonders zu bemerken, wie nahe hier *Weiss* der *Fries'schen* Identification des Aesthetischen und Religiösen kommt.)

1) Vom lebend. Gott. p. 8. 173. 174.

Zweites Buch.

ogmatismus und Skepticismus, Empirisnus und Idealismus auf kritischer Basis.

---

§. 17.

Uebergang.

eberall wo der Kriticismus dualistisch bleibt, muss es als eine auszufüllende Lücke angesehn werden. des System, das dazu beiträgt, dass eine derglei- en gefüllt werde oder sie wirklich füllt, wird nen immanenten Fortschritt desselben bezeichnen. m Meisten war sich *Kant* seiner Vermittelungsauf- be bewusst und war sie ihm gelungen hinsichtlich iner Erkenntnisstheorie, welche den *Locke'schen* mpirismus mit *Leibnitz's* Rationalismus vereinte. och aber ist, indem die gemeinschaftliche Wurzel on Spontaneität und Receptivität nur als möglich ıgedeutet, und nicht näher angegeben ist, selbst er die Einheit ein Problem geblieben. Dieses Pro- em löst, indem sie *Kant's* Winke benutzt, *Rein- ld's* Elementarphilosophie. Sie gibt da- rch dem Kriticismus in seinem theoretischen Theil irklich ein sicheres Fundament.

1. Im §. 1. ist gezeigt worden, dass die neuste Philo- hie alle Gegensätze zu vermitteln habe, welche bis da-

hin in der Philosophie geltend gemacht waren. In dieser Beziehung ist ihre ganze Aufgabe keine andre als den Dualismus in allen seinen Formen, nicht zu leugnen, sondern zu überwinden, was freilich nur möglich ist, indem sie auf denselben eingeht. Es ist dann weiter zuerst behauptet, und dann durch die §§. 12—14. bewiesen, dass hinsichtlich aller dieser Gegensätze *Kant* die Lösung versucht habe. Dass keine derselben ganz ohne Lösung geblieben ist, berechtigt uns die ganze neuste Philosophie nur als Entwicklung des Kriticismus zu bezeichnen. Diese Ehre bleibt ihm auch, wenn gleich behauptet werden muss, dass nicht ein einziger der dort entwickelten Gegensätze vollständig von ihm vermittelt worden ist. Hier schliessen sich nun eben die folgenden Systeme so an *Kant* an, dass sie sein Werk dem allendlichen Ziele näher führen. Dies aber kann in einer zweifachen Weise geschehn: Entweder so, dass wo *Kant* neben einander Entgegengesetztes festhält, nun das Mittelglied eingeschoben wird, wodurch die Vereinigung erreicht wird. Es liegt aber in der Natur der Sache, dass dies nur dort möglich seyn wird, wo die beiden entgegengesetzten Momente ganz gleichmässig und auch bis zu dem Punkte durchgeführt sind, wo sie reif sind zur Vermittelung. Wer diese Vermittelung („den Punkt auf dem i") hinzugefügt, wird in diesem Falle an dem Systeme selbst nichts ändern, auch keine andre Auffassung desselben geltend machen, sondern nur eine tiefere Begründung desselben geben wollen. Auf diesem Fundament soll das frühere Gebäude stehn bleiben. Der Fortschritt besteht dann in der Begründung. Es ist aber zweitens ein andrer Fall möglich, und bei *Kant* wirklich eingetreten. Nämlich die entgegengesetzten Richtungen, welche sein System in sich aufgenommen hat, sind in demselben vielleicht nicht ganz gleichmässig, oder aber noch so wenig bis zu ihrer äussersten Spitze (Reife) durchgeführt, dass eine

Vereinigung übereilt wäre. Hier wird der wahren Vereinigung dadurch entgegengearbeitet, und also auch ein Fortschritt gemacht werden, dass der Kriticismus ganz nach dem einen seiner Momente und eben so nach dem andern seiner Momente durchgeführt wird. Diese einseitigen Auffassungen, — die für die wahre Entwicklung des Kriticismus eben so nothwendig gewesen sind, wie es für den Sokratismus nothwendig war, dass er sophistisch vom *Aristipp*, vor-anaxagorisch vom *Euklid* aufgefasst wurde, um als verklärter Sokratismus im *Plato* zu erstehn — werden nicht sowohl das System nur begründen, sondern werden zeigen, welches die einzig richtige Auffassung, der „Geist“ des Kriticismus sey, wogegen natürlich alles, was das entgegengesetzte Moment repräsentirt, als blosser „Buchstabe“ vernachlässigt werden muss. Bei diesen Zweiten wird daher der Fortschritt nicht im Begründen und Abschliessen, sondern vielmehr im Umdeuten und Vorbereiten eines Höhern bestehn. Sie sind daher von jeher die weniger Berühmten, aber Anregendern gewesen.

2. In welcher von beiden Formen aber der Fortschritt gemacht werde, immer ist er ein ganz andrer, als den wir bei den Halbkantianern gesehn haben. Diese versuchten den Kriticismus mit andern ihm nicht entsprossenen Lehren zu versetzen, und verliessen darum mehr oder minder seinen Boden, dagegen wird hier der Fortschritt ein **immanenter** seyn, weil er vom Princip des blossen Kriticismus aus gemacht wird. Der Bedeutendste der Halbkantianer nennt es den „Fehler des Transscendentalen“, dass *Kant* nicht empirisch-psychologisch verfahren sey. Diesen „Fehler“ setzen nun, wie *Fries* dies gleichfalls (nur nicht, wie wir, lobend) behauptet, die hier zu characterisirenden Männer fort, und es ist nicht das kleinste Verdienst *Reinhold's* gewesen, dass er durch die genauen Unterscheidungen von äussern und innern Bedingungen der

Vorstellung der Verwechslung von empirisch-psychologischen (anthropologischen) und transscendentalen Untersuchungen vorbeugen will, und verlangt, dass die Theorie des Erkennens sich nur auf die letztern gründe. Wie die Halbkantianer, so haben auch die jetzt zu Betrachtenden als Aufgabe der Philosophie die Selbstverständigung angesehn, nur mit dem grossen Unterschiede von jenen, dass es nicht das empirische erkennende Subject seyn soll, welches betrachtet werden soll, sondern das Erkennen.

3. Es ist an mehrern Orten (z. B. §. 13. 1.) schon darauf hingewiesen, dass von *Kant* nicht alle Aufgaben der neusten Philosophie im gleichen Grade der Lösung nahe gebracht seyen, und es ward angedeutet, dass er, selbst ein Kind des 18. Jahrhunderts, nicht so über demselben stehen konnte, dass er mit gleicher Unpartheilichkeit die Aufgaben dieses und des vorhergehenden Jahrhunderts beurtheilen konnte. Daran aber, die beiden entgegengesetzten Richtungen, welche sich in der Philosophie seines Jahrhunderts gezeigt hatten, gleich richtig zu würdigen, daran kann ihn dieser Umstand natürlich nicht hindern. Nirgends ist er deswegen seines Vermittlerberufes so früh inne geworden, und in keinem Stücke rühmt er sich so oft und so seiner Sache sicher, ihn erfüllt zu haben, als wo es sich darum handelt, zwischen *Locke* und *Leibnitz* zu entscheiden. Er gibt Jedem Recht und Jedem Unrecht, indem er für *Locke* und gegen *Leibnitz* nicht nur in der Anschauung, sondern auch im Denken den Stoff gegeben seyn lässt, und zugleich für *Leibnitz* und gegen *Locke* zeigt, dass auch in der Sinnlichkeit ein Princip *a priori* enthalten sey, von welchem (der Form der Einheit) er manchmal zu verstehn gibt, es möge wohl derselbe Act seyn, durch welchen wir auch denken. Hinsichtlich seiner Erkenntnisstheorie wird es nicht gelingen nachzuwei-

sen, dass er sich *Locke* mehr als *Leibnitz* zuneige oder umgekehrt, er hat sie beide so sehr in sein System aufgenommen, dass er wohl lächeln mochte, wenn man ihm *Locke'sche* oder *Leibnitz'sche* Einwände machte, aber auch sie so neutralisirt, dass er ein Recht hatte, sich zu ärgern, wenn man ihm vorwarf: er gebe, was *Leibnitz* auch schon gesagt habe.

4. Indem aber von den beiden entgegengesetzten Ansichten keine verkürzt, und jede in ihrer ganzen Vollständigkeit aufgenommen wird, sind sie auch ihrem Vereinigungspunkt so nahe geführt, dass es keiner grossen Mühe bedarf, ihn zu finden. Es ist, als ahnde *Kant* ihn und wolle ihn nur nicht finden: „Die (*Locke'sche*) Receptivität (Sinnlichkeit) und die (*Leibnitz'sche*) Spontaneität (Verstand) sind die beiden Stämme der Erkenntniss, die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen Wurzel entspringen, aber diese Wurzel soll uns unbekannt seyn." So gibt er sich denn keine Mühe weiter, sie zu finden, ja mit einer Art Verdruss spricht er sich gegen *Reinhold* über dessen Versuch aus, weiter aufwärts zu gehn und ein gemeinschaftliches Fundament von Sinnlichkeit und Verstand zu suchen, als hätte nicht jenes „Vielleicht" darauf hingewiesen. Eben so hat er es ausgesprochen, es möchte wohl derselbe Act seyn, durch den wir Mannigfaltiges in eine Raum-Einheit verbinden, und durch welchen wir denken; als aber *Beck* Ernst damit macht, und sich dabei auf jene Aeusserungen beruft, ist er einer seiner „hyperkritischen Freunde". Eben so sagt er von *Maimon*, dessen Scharfsinn er anerkennt, und der gleichfalls an den zwei Stämmen der Erkenntniss Anstoss nimmt, er wisse nicht recht, was der mit seinen Besserungen der kritischen Philosophie wolle. Die *Kantischen* Andeutungen zeigen, und dass die drei eben genannten Männer, die in so viel anderen Beziehungen einander entgegengesetzt sind, hierin

übereinstimmen, bestätigt es, dass hier die Reduction des Dualismus auf die Einheit als das eigentlich zu Grunde Liegende, an der Zeit sey. Dies aber war auch der einzige Punkt, an welchen sich fürs Erste das Begründen anknüpfen konnte, die andern Gegensätze waren noch nicht scharf genug hervorgetreten, um überwunden zu werden, hier wird es noch der umdeutenden und vergeistigenden Vorarbeiten bedürfen, ehe eine Lösung erfolgen kann.

5. Es war aber von *Kant* hinsichtlich der Vermittelung von Receptivität und Spontaneität, Sinnlichkeit und Verstand, noch mehr geschehn, als dass er sie als bloss mögliche bezeichnet hatte. Er hatte eigentlich auch angedeutet, wo diese Vereinigung liege. Anschauungen waren unmittelbare Vorstellungen, Begriffe vermittelte Vorstellungen. Da sie also unter den gemeinschaftlichen Begriff der Vorstellungen fielen, so lag es nahe beide Vermögen, aus denen sie stammen, eben so einem gemeinschaftlichen Vorstellungsvermögen zu subsumiren. Dieses, weil über beiden, gab dann den Einheitspunkt von Sinnlichkeit und Verstand. Diesen so kleinen Schritt, warum that ihn *Kant* selbst nicht? Weil ihn das Beispiel der Frühern schreckte. Er hatte gesehn, dass die Engländer, indem sie mit dem einen Worte *idea* sowohl die Eindrücke der Sinnlichkeit als die Begriffe bezeichneten, dazu kamen „die Begriffe zu sensificiren". Eben so wusste er aus langjähriger eigner Erfahrung, dass die Schule, welche alles Erkennen aufs Vorstellen zurückführte, endlich „alle Erscheinungen intellectuirte". So zog er es vor, bei seinen zwei Stämmen stehn zu bleiben. Jene Furcht kann nun der erste Begründer und Fortbilder des *Kantischen* Systems, *Reinhold*, nicht haben; auch er kennt jene Einseitigkeiten, doch weil keine ihn ganz befriedigte, hat auch keine ihn lange fesseln können. Was ihn zu *Kant* zog, ja was er, vom ersten Augenblick, an dessen Lehre als die Hauptsache

ansah, war: dass sie alle Einseitigkeiten überwunden habe, und jeder der verschiedensten Ansichten gleichmässig Recht zu geben vermöge. Ihm war deshalb, dass der Kriticismus selbst einseitig aufgefasst werden könne, undenkbar. Eben darum aber kann es ihm auch nicht in den Sinn kommen, irgend eine Ergänzung oder Modification hinsichtlich des Inhalts mit dem System zu versuchen. Wenn er nun aber sieht, dass trotz der entschiednen Vorzüge dieses Systems, es nicht allgemeinen Anhang findet, vielmehr von allen Seiten angefeindet wird, und die entgegengesetztesten Sectennamen erhält, so kann dieses nach seiner Ansicht nur in der Form des Systems seinen Grund haben. Diese bietet allerdings Angriffspunkte dar. Dass zwei verschiedne Stämme der Erkenntniss angenommen werden, macht es unmöglich die Lehren aus einem Grundsatz abzuleiten, d. h. als ein System darzustellen. Ferner wird es dadurch unmöglich, jeden anders Denkenden wirklich zu überzeugen, denn dem *Leibnitzianer* kann das Daseyn eines Vermögens der Receptivität nur dann plausibel gemacht werden, wenn er das Factum der Erfahrung zugibt, dagegen dem Empiristen, das *a priori*stische Element in der Erkenntniss nur, wenn er zugibt, dass es Erkenntnisse vor aller Erfahrung (seyen es auch nur mathematische) gebe. Beide Facta können aber bezweifelt werden und dann steht auch das nicht mehr fest, was man rückwärts schliessend daraus gefolgert hat. Wäre es dagegen möglich, aus einem einzigen, von Niemand bezweifelten und bezweifelbaren Factum, welches allen andern Factis zu Grunde liegt, nicht rückwärts schliessend, sondern progressiv, die Lehren des Kriticismus zu entwickeln, so wäre der sonst ganz unveränderten *Kantischen* Lehre ein Fundament gegeben, durch welches sie ein System, und eine Allgemeingültigkeit, durch welche sie nicht mehr als eine Philosophie, sondern als die Philosophie sich erwiesen hätte. Das Factum aber,

welches der Empirist wie der Rationalist zugibt, und worin einverstanden ist, wer die Vorstellungen durch Eindrücke entstehn oder durch Spontaneität hervorgebracht werden lässt, ist: dass es Vorstellungen gibt, oder anders ausgedrückt: wer nur sinnliches Bewusstseyn zugibt und wer nur ein verständiges Bewusstseyn statuirt, sie leugnen beide nicht das Factum des Bewusstseyns. Durch eine Analysis dieser Grundthatsache zu den Resultaten der Vernunftkritik zu kommen, das ist die Aufgabe, welche *Reinhold* sich in seiner Elementarphilosophie gestellt hat. Wie den Halbkantianern, so war wohl auch ihm *Jacobi* die erste Veranlassung gewesen, eine solche Thatsache des Bewusstseyns als sichersten Ausgangspunkt zu nehmen, er unterscheidet sich aber, wie oben bemerkt, von ihnen dadurch, dass er jene Thatsache nicht betrachtet, sofern sie ein Act des empirischen denkenden Subjects ist, sondern sie, abgesehn von dieser ihrer Complication, mit einer Menge anderer (physischer u. a.) Bestimmungen betrachten will, so dass er das reine Bewusstseyn, die reine Vorstellung analysirt, während *Fries* vielmehr zusieht, wie wir zu Vorstellungen kommen u. s. w.

Reinhold.

§. 18.

Reinhold's Leben und Schriften [1].

Karl Leonhard Reinhold ward am 26. Oct. 1758 in Wien geboren. Nach erhaltenem Unterricht im Gymnasio ward er 1772 als Novitius in das Probehaus des Jesuiter-

---

1) *K. L. Reinhold's* Leben und literarisches Wirken, nebst einer Auswahl von Briefen u. s. w. Herausgeg. von *Ernst Reinhold*. Jena 1825.

Collegiums zu St. Anna in Wien aufgenommen. Die Aufhebung des Ordens im J. 1773 gab ihn, wider seinen Willen, seiner Familie wieder, aus welcher er im J. 1774 in das Barnabiten-Collegium trat, in dem er sechs Jahre lang mit Philosophie und Theologie sich eifrig beschäftigte. Nach vollendetem theologischen Cursus ward er 1780 in diesem Collegio zum Novitienmeister und Lehrer der Philosophie ernannt. Das rege geistige Leben, welches sich seit *Joseph's* II. Regierungsantritt in Oesterreich, besonders in Wien, entwickelte, hatte namentlich in dem Kreise, welchem *Reinhold* angehörte — (die Namen *Born*, *Alxinger*, *Blumauer*, *Sonnenfels*, *Haschka* u. A. bezeichnen ihn) — Wurzel gefasst. Die Wiener Realzeitung enthält unter der Rubrik „Theologie und Kirchenwesen" in den Jahren 1781 bis 1783 fast nur Recensionen von *Reinhold*. Zugleich aber lernte er immer mehr einsehn, dass sein Standpunkt und sein Beruf sich widersprächen. Dieser Conflict brachte ihn dahin, dem Orden und seinem Vaterlande zu entfliehn. Erst ging er nach Leipzig, wo er unter *Platner* Philosophie studirte, von da nach Weimar, mit Empfehlungen von *Gemmingen* an *Wieland*, dessen Freund er sogleich, dessen Schwiegersohn er später wurde. Er ward Mitarbeiter, dann Mitredacteur des deutschen Mercurs, welcher die ersten Aufsätze enthält, die aus seiner Bekanntschaft mit *Kant's* Werken hervorgegangen sind. Merkwürdig genug ist das Erste rein Philosophische, was er hier veröffentlicht, ein Angriff gegen *Kant*. Dieser hatte den ersten Theil von *Herder's* Ideen in der Allg. Lit. Zeit. 1785. Jan. streng recensirt. *Reinhold* vertheidigte unter der Maske eines Pfarrers das geistreiche Werk, und rief dadurch (Allg. Lit. Zeit. 1785. Nov.) eine spöttische Entgegnung *Kant's* hervor, der in dem „Pfarrer" vielleicht *Herder* vermuthete. Ein für das Schicksal *Reinhold's*, aber auch des Kriticismus, wichtiges Ereigniss war das Erscheinen der

Briefe über die *Kantische* Philosophie, einer Frucht seines Studiums der Kritik der reinen Vernunft, das er im J. 1785 begonnen hatte. Die beiden ersten erschienen im Auguststück des D. M. von 1786. Der erste sucht darzuthun, dass alle Erscheinungen auf die Nothwendigkeit einer Revolution im philosophischen Gebiete hinweisen, und dass namentlich die Streitigkeiten über die Berechtigung der Vernunft in Sachen des Glaubens beweisen, diese Revolution hänge von der Beantwortung der Frage ab: was denn die Vernunft zu erkennen vermöge. — Der zweite zeigt dann, dass die *Kantische* Antwort, dass die speculative Vernunft das Daseyn Gottes nicht zu beweisen vermöge, die praktische dagegen des Glaubens an Gott nicht entbehren könne, die wahre Vermittelung aller entgegengesetzten Ansichten enthalte, namentlich aber den durch *Mendelssohn* und *Jacobi* neu angeregten Streit zwischen Deismus und Pantheismus zum Voraus beigelegt habe. — Der dritte Brief (Jan. 1787.) sucht nachzuweisen, dass, wie Christus an die Religion anknüpfend von ihr zur Moral geführt habe, so jetzt die Erscheinung der einseitigen Theologen und eben so einseitigen Moralisten eine neue Vereinigung verlange, welche in der Begründung der Religion durch die Moral wirklich gegeben sey. *Kant's* Moraltheologie führe aus der Moral durch Vernunft zur Religion. — Verwandten Inhalts ist der vierte Brief (Febr. 1787.), welcher zeigt, wie die Hyperphysik, die ihren Glanzpunkt im Katholicismus, und die Metaphysik mit ihrem Schlusspunkt dem Spinozismus, nur durch den Standpunkt der Kritik überwunden werde, welcher durch das praktische Bedürfniss die Nothwendigkeit des Vernunft-Ideals und die Unbegreiflichkeit seines Daseyns vereinigen lehre. — Der fünfte Brief (Mai 1787.), so wie der sechste (Juli 1787.) führen einen ganz analogen Beweis hinsichtlich der Unsterblichkeit der Seele, indem sie zeigen, dass dieses

Dogma unter den Händen der Hyperphysiker eben so sehr, wie bei den Metaphysikern moralisch unfruchtbar, ja schädlich werden müsse, während *Kant* das wahrhafte Verhältniss zwischen Moralität und Glauben an Unsterblichkeit, durch die Begründung des letztern auf die erstere (nicht umgekehrt) wieder hergestellt habe. — Endlich im siebenten und achten Briefe (Juli. Sept.) wird gezeigt, wie die rationale Psychologie ihren Ursprung habe in dem Unterscheiden des äussern und innern Sinnes, und eigentlich nur auf einer Verkennung des richtigen Verhältnisses von Sinnlichkeit und Verstand beruhe. Indem die Kritik der reinen Vernunft die Sinnlichkeit als Receptivität (nicht des Organismus, sondern) der Seele, den Verstand als Spontaneität derselben nehme, indem dieselbe ferner in der empirischen Anschauung die Empfindung als Materie von der reinen Sinnlichkeit als Form unterscheide, komme sie zu dem Resultat, dass Empfindung den Inhalt, reine Sinnlichkeit die Form der Anschauung, Anschauung wieder den Inhalt und Verstand die Form des Begriffes liefern, so dass ohne Zusammenwirken von Empfindung, reiner Sinnlichkeit und Verstand keine Erkenntniss eines wirklichen Gegenstandes möglich ist. — Es ward bald bekannt, dass *Reinhold* der Verfasser dieser Briefe sey, und sie gaben den Ausschlag bei dem Plan, ihn als Professor der Philosophie nach Jena zu rufen. Die briefliche Erklärung *Kant's*, dass *Reinhold* ihn über Erwarten verstanden habe, die öffentliche, dass die Wahl desselben für die Universität ein vortheilhafter Zuwachs sey, trug mit dazu bei, dass seine akademische Wirksamkeit in Jena augenblicklich sehr gross wurde. (Kaum hat es je eine glücklichere gegeben: als er sieben Jahre später als *Tetens'* Nachfolger nach Kiel ging, folgte ihm allgemeines Bedauern.) Die wichtigsten Vorlesungen, welche er in Jena hielt, waren über Kritik der reinen Vernunft, Logik und Metaphysik, Geschichte der Philoso-

phie, Aesthetik (zuerst nach *Eberhard*, später nach eignen Sätzen), *Wieland's* Oberon. Ausserdem hielt er Vorlesungen für einen engern Kreis von Zuhörern, so wie öffentliche Conversationen. Zuerst erschien *Reinhold* sowohl in seiner akademischen als auch seiner Schriftsteller-Wirksamkeit ganz als reiner *Kantianer*. Selbst seine Hauptschrift sollte zuerst nur eine Einleitung in die Kritik heissen und ward als solche von *Kant* freudig erwartet. (Etwas später ward sie im Deutschen Mercur als eine allgemeine Theorie des Erkenntnissvermögens angekündigt.) Auch die Abhandlung im Deutschen Mercur (Jan. 1789.) über die bisherigen Schicksale der *Kantischen* Philosophie nannte *Kant* eine schöne Schrift, und als er sie schrieb mochte *Reinhold* selbst nicht ahnden, dass er sich schon so weit von *Kant* entfernt habe. Dies ward aber Beiden deutlich, als sein Hauptwerk erschien: Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens[1], welcher die eben genannte Schrift als Vorrede beigefügt ist. *Kant* sprach offen gegen *Reinhold* ein gewisses Unbehagen aus, dass anstatt die Resultate der Kritik weiter zu entwickeln, er eine Begründung ihres Anfangs versucht habe, und spöttelt später in einem Briefe an einen Andern über seinen hyperkritischen Freund; *Reinhold* seinerseits konnte seine Empfindlichkeit nicht bergen, als ein Recensent, dem er zugesteht, dass derselbe *Kant* verstanden habe, nicht hervorhob, dass er von einem ganz andern Princip ausgehend sich mit *Kant* nur begegne[2]. Nach wie vor indess kündigte er die Vorlesung, bei der er dies Werk als Leitfaden brauchte, als „Kritik der reinen Vernunft" an. Nur im J. 1791 findet sich in den Lectionskatalogen der Allg. Lit. Zeit. anstatt

1) Prag und Jena bei *C. Widtmann* und *J. M. Mauke*. 1789.
2) Allg. Lit. Zeit. 1789. Intell. Bl. 137.

dessen: kritische Elementarphilosophie. Das Jahr 1790 sah eine neue und vermehrte Ausgabe der Briefe über die *Kantische* Philosophie erscheinen [1], in welcher er dem ursprünglichen Plane treu blieb, die Resultate und die Anwendung der *Kantischen* Philosophie in einer Weise zu entwickeln, die mehr für Liebhaber der Wissenschaft berechnet war. Daneben aber sucht er die Philosophie auch principiell für Männer vom Fach, oder, wie er selbst sagt, für künftige Philosophen von Profession, zu begründen und diese Aufgabe stellt er sich in den zugleich erscheinenden Beiträgen zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen [2], deren erster Band das Fundament der Elementarphilosophie betrifft und u. a. die Neue Darstellung der Hauptmomente der Elementarphilosophie enthält, in welcher mancher Satz der Theorie berichtigt oder doch genauer bestimmt wird. (Von den Briefen erschien ein zweiter Theil im Jahre 1792, der die praktische Philosophie betrifft, von den Beiträgen im Jahre 1794. Er enthält Aufsätze, die ursprünglich als Recensionen in der Allg. Lit. Zeit. erschienen waren.) Die Beiträge haben zum Zweck den Standpunkt, welchen die Theorie des Vorstellungsvermögens feststellt, zu begründen und sind zum Theil veranlasst durch die Angriffe, welche jenes Werk erfahren hatte. Zu denen von Seiten der Gegner der *Kantischen* Philosophie, eines *Feder*, *Flatt* u. A., gesellten sich andre von Seiten der *Kantianer*, und *Reinhold* hat im ersten Bande ausser einer besondern Abhandlung über das Verhältniss seiner Theorie zur Kritik der reinen Vernunft zwei Recensionen, eine (von *Flatt*) vom antikantischen [3], die andre vom *Kantischen* Standpunkt aus

1) Leipzig bei *Göschen*. 1790. 92. 2 Bde.

2) Jena *J. M. Mauke*. 1r Thl. 1790. 2r Thl. 1794.

3) Tübinger Anzeigen. St. 39.

(*Heydenreich*[1]), näher beleuchtet. Einen gleichen Zweck hat er sich in seiner Schrift über das Fundament des philosophischen Wissens[2] gesetzt, welcher zwei Abhandlungen beigelegt sind, die eine von dem Freunde *Kant's* und *Reinhold's* dem Philosophen und Arzt *Ehrhard* gegen eine in der Allg. Lit. Zeit. enthaltene Recension[3] von *Reinhold's* Elementarphilosophie, die andre von einem der scharfsinnigsten Zuhörer *Reinhold's*, *Forberg*, welcher die „Gedanken" prüft, die *Schwab* im *Eberhard'schen* Magazin[4] der *Reinhold'schen* Theorie entgegengestellt hatte. (Derselbe *Forberg* gab auch im ersten Stück der *Fülleborn'schen* Beiträge[5] eine Abhandlung über das bisherige Schicksal der Theorie des Vorstellungsvermögens, in welcher er sowohl als auch *Fülleborn* selbst, sich als entschiedne Anhänger derselben zeigen.) Diese immer von Neuem begonnenen Erörterungen seiner Lehre gründeten sich bei *Reinhold* auf einen durch sein ganzes Leben hindurchgehenden Gedanken: die allerverschiedensten philosophischen Systeme auf ein gemeinschaftliches Princip zurückzuführen und von diesem aus in ihrer (relativen) Berechtigung zu begreifen. Zuerst glaubte er in der Kritik der reinen Vernunft dieses Fundament gefunden zu haben. Als er fand, dass sie selbst einer Begründung bedurfte, stellte er seine Theorie des Vorstellungsvermögens auf. Jeder Einwand, der gegen dieselbe gemacht wurde, ward ihm eine neue Veranlassung, in ihr die Seite, welche der Gegner gegen sie wandte, und also sie als das nachzuweisen, was er am Liebsten die „Philosophie ohne Beinamen"

1) Leipz. Gel. Zeit. Nr. 46.
2) Jena bei *Mauke*. 1791.
3) Allg. Lit. Zeit. 1791. St. 26.
4) 3ter Bd. 2tes St.
5) *Fülleborn's* Beiträge zur Geschichte der Philosophie. Züllichau und Freystadt 1791—99.

nannte, nämlich die alle Einseitigkeiten überwindende. Diese Neigung jede entgegengesetzte Ansicht sogleich mit aufzunehmen, und dadurch sich mit dem Gegner zu verständigen, hat begreiflicher Weise anstatt den Frieden zwischen den verschiednen Ansichten zu fördern, gerade ihn mehr als irgend Einen in Händel verwickelt. Jeder Standpunkt, der den übrigen Einseitigkeit vorwirft, nimmt dadurch eine vornehme Stellung ein, welche beleidigt, weil sie auf dem Bewusstseyn beruht, dass man die Gegner übersehe ohne von ihnen verstanden zu werden. Das stete Bestreben, die andern Standpunkte in ihrer Berechtigung anzuerkennen, aber als Momente eines höhern zu begreifen, und darum durch Eingehn auf sie hin zu widerlegen, dieses vereint mit der Unbefangenheit, mit welcher er seine eignen Behauptungen einer Kritik unterwarf, hat ihn zu einem so ausserordentlichen akademischen Docenten gemacht und ist andrerseits der Grund gewesen, warum er seinen Standpunkt so oft gewechselt hat. Er ist den Consequenzen gefolgt, die Andre aus seinem Standpunkte zogen. Eine der wichtigsten Schriften gegen seine Theorie war offenbar *Gottl. Ernst Schulze's* Aenesidem (s. §. 21.). Diese Schrift ward, wenn auch nur mittelbar, die Veranlassung, dass *Reinhold* seinen Standpunkt mit einem andern vertauschte. Es erschien nämlich in der Allg. Lit. Zeit. (1794. Nr. 47. 48. 49.) eine Recension des Aenesidem (von *Fichte*), welche zwar den Fundamentalsatz *Reinhold's* in Schutz nahm, aber zugleich behauptete, er sey nicht der Fundamentalsatz, sondern bedürfe selbst einer Begründung, welche in der Erkenntniss liege, dass alles Nicht-Ich nur für das Ich sey. Diese Recension, ganz besonders aber ein fortgesetzter Briefwechsel mit *Fichte*, in welchem dieser nachwies, dass *Reinhold* nur die Kritik der reinen Vernunft vor Augen gehabt habe, darum aber auch nur bis zum Fundament der theoretischen Vernunft vorgedrungen

sey, während er (*Fichte*) die Begründung der Philosophie überhaupt durch das gehörige Hervorheben der Subjectivität überhaupt gefunden [1], — brachte *Reinhold* dahin sein Verhältniss zur Wissenschaftslehre noch einmal zu überdenken, und in Folge dessen im Jahre 1797 in der Auswahl vermischter Schriften, und noch später [2] öffentlich zu erklären, dass was seine Elementarphilosophie vergebens gesucht habe, von der Wissenschaftslehre wirklich gefunden sey. Indess befriedigte ihn auch dieser Standpunkt nicht lange. Eine unbewusste Sehnsucht nach einem ausserhalb der Subjectivität liegenden Realen ward immer mächtiger. In dieser traf ihn *C. G. Bardili's* Grundriss der ersten Logik [3]. Dieses in vieler Beziehung seltsame Buch frappirte ihn besonders durch einen Gedanken, nämlich dass die Vernunft, das Denken, nicht nur ein subjectives Thun, sondern real und dass die Philosophie durch eine Logik zu begründen sey, die mit der Ontologie zusammenfalle. Ergriffen von der Idee dieses „rationalen Realismus" setzte er sich augenblicklich in Briefwechsel mit *Bardili*, und bekannte sich sowohl in der Recension des Grundrisses [4], den er vorher zehn Mal durchgelesen, als auch in den mit *Bardili* herausgegebnen Beiträgen zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philosophie bei dem Anfange des neun-

1) *Joh. Gottl. Fichte's* Leben und literarischer Briefwechsel. Sulzbach 1831. 2r Bd. a. a. O.

2) Jena bei *Mauke*. 1797. 2 Bde.
Ueber die Paradoxien der neusten Philosophie. Hamburg, *Perthes*. 1799.
Sendschreiben an *J. C. Lavater* und *J. G. Fichte* über den Glauben an Gott. Ebend. 1799.

3) Grundriss der ersten Logik, gereinigt von den Fehlern der bisherigen Logiken überhaupt, der *Kantischen* insbesondre, keine Kritik, sondern eine *medicina mentis*, brauchbar hauptsächlich für Deutschlands kritische Philosophie. Stuttgart 1800.

4) Allg. Litt. Zeit. 1800. Nr. 127—129.

zehnten Jahrhunderts[1] zum unbedingten Anhänger und Schüler des Mannes, dessen Correspondenz mit ihm er auch später herausgegeben hat. Es geht aus dieser Correspondenz hervor, wie *Reinhold* zuerst abermals vermitteln wollte, indem er *Bardili* nachzuweisen suchte, er stehe der Wissenschaftslehre näher, als er selbst glaube. Die Entschiedenheit, mit welcher *Bardili* seinen Realismus als der Wissenschaftslehre diametral entgegengesetzt bezeichnete, überzeugte *Reinhold*, und nun versuchte er *Fichte* dahin zu bringen, dass dieser sich zu *Bardili's* Lehre bekenne. Hier war er noch unglücklicher: *Fichte* sprach sich brieflich[2] und in einer Recension[3] sehr wegwerfend über *Bardili* aus, und war auch der Erste, der zuerst brieflich, dann öffentlich (und zwar mit indiscreter Benutzung brieflicher Aeusserungen) behauptete: *Reinhold* sey, indem er sich an *Bardili* anschloss, eben nur auf den Standpunkt der Elementarphilosophie zurückgefallen, eine Behauptung, welche nachher von *Hegel*[4] und *Schelling*[5] in noch herberer Weise wiederholt worden ist. Ueberhaupt trat vollständig ein, was *Bardili* ihm geweissagt hatte, dass durch die Verbindung mit ihm, *Reinhold* allen seinen frühern Anhang und seinen Einfluss auf das Publicum verlieren werde. Er ward von vielen Seiten geradezu gemisshandelt. Das unleugbare Verdienst, was er gehabt hat, durch seine Theorie des Vorstellungsvermögens zur Wissenschaftslehre den Weg gebahnt zu haben, das *Fichte* selbst lange Zeit anerkannt hatte, hat dieser, so wie die Uebrigen in der Folgezeit vergessen. Nur *Jacobi* blieb ihm

1) Hamburg bei *Perthes*. 6 Hfte. 1801.

2) *J. G. Fichte*, Leben u. literar. Briefwechsel. 2r Bd. p. 316. 324.

3) In der Erlang. Lit. Zeit., s. *Fichte's* WW. Bd. II.

4) Differenz des *Fichte'schen* und *Schelling'schen* Systems. 1801. WW. Bd. I.

5) *Schelling* und *Hegel* krit. Journal. I, 1.

treu, und was ihm die Uebrigen entfremdete, die Versatilität, mit der er in der Coalition mit *Bardili* den vierten Standpunkt einnahm, ward vielleicht ein Band mehr zwischen Beiden, obgleich in dieser Hinsicht der grosse Unterschied Statt findet, dass *Jacobi* Alles seiner Subjectivität einverleibte, in Allem Verwandtes des Seinigen sah, und blieb, der er war, während *Reinhold* augenblicklich, von der neuen Ansicht ganz gefangen, sie systematisch zu entwickeln anfing. *Jacobi* ist es auch, dem *Reinhold* das Werk zugeeignet hat, in welchem er das lesende Publicum mit einer fünften Wendung seiner philosophischen Ansicht bekannt macht. Ausdrücklich bekennt er in der Grundlegung einer Synonymik für den allgemeinen Sprachgebrauch in den philosophischen Wissenschaften[1], er habe vier Mal sich der übereilten Behauptung schuldig gemacht, dass die Geschichte der Philosophie ihr Ziel erreicht, indem er anfangs der Kritik der reinen Vernunft, hierauf seiner Theorie des Vorstellungsvermögens, dann der *Fichte'schen* Wissenschaftslehre, und endlich dem *Bardili'schen* Grundrisse der ersten Logik mit freudiger Zuversicht das εὕρηκα nachgerufen habe. Jetzt übergebe er dem Freunde das letzte und eigentliche Resultat seines bisherigen Lernens und Forschens. Dasselbe Verlangen, welches ihn durch sein ganzes Leben hindurch beseelt hatte, eine Verständigung unter den verschiedensten Ansichten zu bewirken, welches ihn im Jahre 1795 den chimärischen Plan fassen liess, Unterschriften zu gewissen von ihm, *Binzer* und *Jensen*, aufgestellten Grundsätzen zu sammeln — (die Resultate dieses Versuchs finden sich in einem 1798 herausgegebnen Werke über die Grundbegriffe und Grundsätze der Moralität. Lübeck u. Leipzig bei *Fr. Bohn*) — dieses war es, welches

---

1) Kiel bei *Aug. Schmidt*. 1812.

ihn schon in seiner *Bardili'schen* Periode auf die Wichtigkeit des Sprachgebrauchs und auf den Begriff der Worte überhaupt führte. Eine nähere Hinweisung zu dem, was er in der Synonymik leisten wollte, aber nach seiner eignen Erklärung einem andern Standpunkt angehörig, ist seine Rüge einer merkwürdigen Sprachverwirrung unter den Weltweisen[1], die er während eines längern Aufenthalts bei *Wieland* verfasste. Den Grundgedanken, welcher seiner Analysis des Sprachgebrauchs zu Grunde liegt, dass die Sprache den Zusammenhang von Sinnlichkeit und Denken vermittle, worin unser Erkennen besteht, diesen suchte er dann mehr synthetisch zu entwickeln in seiner Schrift: Menschliches Erkenntnissvermögen aus dem Gesichtspunkte des durch Wortsprache vermittelten Zusammenhanges zwischen der Sinnlichkeit und dem Denkvermögen[2]. Von zwei andern Schriften, die diesem Standpunkt angehören: Ueber den Begriff und die Erkenntniss der Wahrheit. 1817, und: Die alte Frage, was ist die Wahrheit? bei den erneuten Streitigkeiten über die göttliche Offenbarung und die menschliche Vernunft in nähere Erwägung gezogen[3], ist die erstere nicht im Buchhandel erschienen, die zweite mehr religiös-praktischen Inhalts. Beide, so wie überhaupt *Reinhold's* letzte Schriften, sind vom lesenden Publico wenig beachtet worden. Die Sorgfalt dagegen, welche er seinen akademischen Vorträgen widmete, ist bis an seinen Tod (10. April 1823) von seinen Zuhörern dankbar erkannt worden.

---

1) Weimar 1809.

2) Kiel, akadem. Buchhandlung. 1816.

3) Altona 1820.

§. 19.

Reinhold's Elementarphilosophie.

Da zur Begründung der Transscendentalphilosophie ihre Theile (Aesthetik und Logik) auf eine Einheit zurückgeführt werden, ferner damit ihre Resultate allgemeingeltend werden, sie aus einem unbezweifelbaren Grundsatz abgeleitet werden müssen, so hat die Elementarphilosophie, indem sie den Satz des Bewusstseyns analysirt, eine Theorie des Vorstellungsvermögens zu geben, auf welche die Theorie des Erkenntnissvermögens erst folgen kann. Da diese letztere die Theorien der Sinnlichkeit, des Verstandes und der Vernunft befasst, aus welcher sich die von *Kant* entwickelten Behauptungen des transscendentalen Idealismus nothwendig ergeben, so ist die Theorie des Vorstellungsvermögens weder ein Commentar, noch eine Widerlegung für die Kritik der reinen Vernunft, sondern ein Fundament derselben.

1. Das Verhältniss zwischen *Kant's* und *Reinhold's* Lehre kann kaum besser dargestellt werden, als dies vom Letztern selbst geschehn ist in seiner Abhandlung über das Verhältniss der Theorie des Vorstellungsvermögens zur Kritik der reinen Vernunft [1]. Hier wird die erstere als die nothwendige Consequenz der letztern bezeichnet. Dass die zu ziehende Consequenz sehr nahe lag, erkennt *Reinhold* selbst, indem er jener Abhandlung das Motto vorsetzte: *Inventis facile est ad-*

1) Beitr. I, Nr. 5.

dere, und die Geschichte hat es bestätigt, indem die geistreichern *Kantianer* sogleich, ja Manche ohne es zu ahnden, *Reinhold's* Anhänger wurden. In der That hat *Kant* nämlich selbst darauf hingewiesen, was weiter zu thun sey. Seine Kritik des Erkenntnissvermögens hatte die Sinnlichkeit als das Vermögen der Anschauungen dem Verstande (und der Vernunft) als Vermögen der Begriffe entgegengestellt, und dann diese beiden „Stämme der Erkenntniss" abgesondert von einander betrachtet, ob sie gleich zu verstehn gab, sie möchten eine gemeinschaftliche Wurzel haben. Welche diese war, darüber konnte, wer nach ihr suchte, nicht zweifelhaft seyn, Anschauungen waren von *Kant* und seinem Commentator *Schulze* wiederholt als unmittelbare (und darum Einzel-)Vorstellungen bezeichnet, die Begriffe dagegen als mittelbare (und darum Allgemein-)Vorstellungen. Sie fielen also unter den gemeinschaftlichen Begriff der Vorstellungen und die Vermögen der unmittelbaren und mittelbaren Vorstellungen waren nur verschiedne Arten des Vorstellungsvermögens. Eine kritische Erörterung des Vorstellungsvermögens wird sich also zu der Kritik der reinen Vernunft oder des Erkenntnissvermögens wie die allgemeinere und fundamentale Untersuchung zur speciellern und angewandten verhalten. Eben darum ist die Theorie des Vorstellungsvermögens weit davon entfernt, nur ein Commentar der Kritik der reinen Vernunft zu seyn; obgleich selbst nur durch die letztere möglich, enthält sie, was *Kant* nicht geben wollte, aber stillschweigend voraussetzte [1]. *Kant* wollte, wie er es selbst sagt, nur eine Propäeutik zur Metaphysik geben [2], dagegen gibt die Theorie des Vorstellungsvermögens eine wirkliche Elementarphilosophie, d. h. sie enthält das Fundament für

1) Beitr. I, p. 265. 333. 2) Ebend. p. 278.

alle philosophischen Wissenschaften, ja sogar für die allgemeine Logik, welche *Kant* bei der Ableitung der Kategorien als gültig voraussetzt. Nur durch eine solche Begründung können die Hauptresultate der *Kantischen* Lehre, dass die Dinge an sich unerkennbar sind, und dass die Principien aller Erkenntniss *a priori* in uns liegen, Resultate, welche von der Theorie des Vorstellungsvermögens anerkannt werden, im wahren Sinne des Wortes bewiesen werden. Die Beweise nämlich, welche *Kant* selbst gibt, sind bloss für die gültig, welche gewisse Facta zugeben, von denen *Kant* nachweist, sie seyen nur möglich unter der Bedingung, dass seine Behauptung richtig. Er gibt von beiden eine transscendentale Deduction, indem er in der transscendentalen Aesthetik zeigt, dass nur bei seinen Prämissen die Mathematik apodiktisch nothwendige Sätze enthalten könne, und in der transscendentalen Analytik, dass ohne seine Prämissen Erfahrung (d. h. gesetzmässig geordnete Wahrnehmungen) nicht möglich sey. Wer nun aber (und es gibt Solche) behauptet, die Mathematik enthalte nur hypothetische Nothwendigkeit, oder wer die Realität der Erfahrung im *Kantischen* Sinne leugnet, für den hat jene Deduction keine Beweiskraft [1]. Ganz anders verfährt die Elementarphilosophie; sie geht von etwas aus, was noch nie Einer geleugnet hat, von dem Daseyn von Vorstellungen in uns, und dann entwickelt sie nicht, wie *Kant*, rückwärtsgehend aus dem Zugegebnen, sondern sie schreitet vorwärts, d. h. sie sucht aus dem Vorstellungsvermögen selbst abzuleiten, dass Dinge an sich nicht vorstellbar und also auch nicht erkennbar sind, dass in der Vorstellung und also auch der Erkenntniss ein Element *a priori* liegt u. s. w. Obgleich sie daher vollkommen im Einverständniss mit den Lehren *Kant's* bleibt, so ist ihr Weg

---

1) Beitr. I, p. 278. 279.

von dem von *Kant* eingeschlagnen nicht nur verschieden, sondern gewissermassen ihm entgegengesetzt, indem was in der Kritik der reinen Vernunft als Grund erscheint, in der Elementarphilosophie vielmehr Folge ist [1]. So schliesst die Kritik der reinen Vernunft daraus, dass die psychologische, kosmologische u. s. w. Ideen keine Erkenntniss vom Dinge an sich gewähren, durch Induction darauf, dass die Vernunft keine Dinge an sich zu erkennen vermöge, dagegen die Elementarphilosophie aus diesem Unvermögen der Vernunft durch Deduction darauf führt, dass die Psychologie nicht die Seele als Ding an sich erkennen lehrt [2] u. s. w. — Nur indem ihr eine solche Elementarphilosophie vorausgeschickt wird, kann ferner die *Kantische* Philosophie als ein wirkliches System sich erweisen. Dazu nämlich wird sie nur dadurch, dass sie auf einem einzigen Grundsatz beruht, welcher dem ganzen Gebäude der Wissenschaft Festigkeit gibt, und durch den sie aufhört nur historische Kenntniss zu seyn [3]. Zu einem solchen ersten Grund reicht nun der von *Kant* an die Spitze der Grundsätze des reinen Verstandes gestellte, — dass jeder Gegenstand unter den Bedingungen der synthetischen Einheit in einer möglichen Anschauung stehn, oder dass er den formalen und materialen Bedingungen der Erfahrung unterliegen müsse, — durchaus nicht aus, da er erstlich nur die Erfahrung begründet, dann aber auch, um erweislich zu seyn, die Theorie der Sinnlichkeit, des Verstandes und des Vorstellungsvermögens voraussetzt, anstatt sie zu begründen [4]. Vielmehr muss der Satz, auf welchem die ganze Philosophie beruht, seine Evidenz mit sich in die Wissenschaft bringen, die er begründen soll, und sein

1) Beitr. I, p. 295.
2) Ebend. p. 331.
3) Ebend. p. 117.
4) Verhältniss der Theorie zur Krit. d. r. Vern. Ebend. p. 273.

Beweis (wenn er eines Beweises bedürfte) müsste ausserhalb dieser Wissenschaft fallen, ihr vorhergehn [1]. Er dürfte daher nicht auf ein philosophisches Räsonnement sich stüzzen, eben so wenig aber auf äussere oder innere Erfahrung, weil er in diesem Falle individuell, und nicht allgemein mittheilbar wäre [2], er müsste verstanden werden, sobald er ausgesprochen würde, was bei jenem *Kantischen* Grundsatz der Erfahrung nicht der Fall ist. — Würde endlich ein Grundsatz, der allen diesen Forderungen entspricht, an die Spitze der Untersuchung gestellt, und aus ihm die Elementarphilosophie abgeleitet, indem alle die Sätze entwickelt würden, welche jener Grundsatz bestimmt, und die den Inhalt der Elementarphilosophie ausmachen, so würden auch die Missverständnisse schwinden, welche allein die allgemeine Geltung der kritischen Philosophie verhindern. Das Schicksal nämlich, welches die *Kantische* Philosophie bisher gehabt hat, ist, dass die Repräsentanten der herrschenden Standpunkte (man kann sie auf die vier Klassen Spiritualismus, Materialismus, Skepticismus und Supranaturalismus zurückführen) entweder sagten: was sie Neues enthalte, sey nicht wahr, was Wahres nicht neu, oder aber, dass Jeder dieses System seinem Gegner zugesellte, also der Materialist es als Spiritualismus bezeichnete u. s. w. Dies ist sehr erklärlich: Das *Kantische* System erkennt das Wahre in allen jenen Systemen an, und scheint deshalb Jedem Bruchstücke der Wahrheit zu enthalten, eben so aber auch Irrthümer, weil es dem Gegner gleichfalls Recht gibt, endlich erscheint es eben darum Manchem als der Versuch Unvereinbares zu vereinigen [3]. Um diesen Standpunkt, der über allen Partheien steht, weil er die Missverständnisse heben lässt, auf denen alle ihre Strei-

---

1) Ueber Bedürfn. eines ersten Grunds. Beitr. I, p. 122.
2) Ebend. p. 143. 3) Theorie u. s. w. Vorr. p. 21. 32. 55.

tigkeiten beruhn, um ihn geltend zu machen, musste *Kant* einen Weg einschlagen, der die ihrigen ganz kreuzte. Anstatt wie sie zu fragen, welches die erkennbaren Objecte seyen (ob angeborne Wahrheiten oder äussere Gegenstände), abstrahirt er davon, und sucht nur den Begriff des Erkennens und der Erkennbarkeit überhaupt zu erörtern, indem er das Erkenntnissvermögen einer Kritik unterwirft, um seinen Umfang nicht durch die erkannten Objecte, sondern aus ihm selbst zu bestimmen. Eine solche, bis dahin unerhörte, Untersuchung konnte nicht angestellt werden, ohne dass neue Termini eingeführt, oder früher gebrauchte näher und anders bestimmt wurden als bisher [1], ohne dass Solches von einander gesondert wurde, was man bis dahin mit einander confundirt hatte. Namentlich dieses Letztere hat eine Menge von Missverständnissen hervorgerufen und lässt so häufig über die Unverständlichkeit der *Kantischen* Lehre klagen. So, um nur einen, aber radicalen Missverstand zu erwähnen, bleiben viele Leser, wenn sie von Sinnlichkeit oder Erkenntnissvermögen u. s. w. lesen, nicht bei diesem Gedanken stehn, sondern sie verstehn unter jener ein sinnliches, mit körperlicher Organisation versehenes Subject, unter dieser das Subject des Erkenntnissvermögens, von dem gar nicht die Rede ist. Sie vergessen, dass jene Begriffe, um die sichs handelt, zu diesen, viel complicirtern, sich verhalten, wie das Sehen zum sehenden Auge, und dass der complicirtere Begriff des erkennenden Subjects erst nach dem einfachern des Erkennens entwickelt werden kann. Eine solche Verwechslung macht es ganz unmöglich in den Geist der *Kantischen* Lehre einzudringen, und wer sie begeht, der kann den Behauptungen derselben keine allgemeine Geltung zuerkennen. Hierzu aber kommt ein Zweites, was nicht in

1) Theorie u. s. w. p. 44. 46. 51.

der Schuld ihrer Leser, sondern in der Kritik der reinen Vernunft selbst seinen Grund hat. Diese enthält eine Untersuchung über das Vermögen des Erkennens[1]. Nun ist aber Erkennen selbst ein sehr complicirter Begriff. Mit diesem Worte, das die wenigsten Philosophen zu erklären versucht haben, verbindet der Eine diesen, der Andre eine andern Sinn, ja Manche (die Skeptiker) leugnen es geradezu. Wer darum nicht zufällig in diesen Begriff ganz dieselben Merkmale wie *Kant* hineinlegt, der kann unmöglich seinen Deductionen Recht geben, und wenn gleich *Kant's* Principien richtig und also allgemein gültig sind[2], so können sie doch allgemein geltend nur werden, wenn man zuerst einen einfachern Begriff zerlegt, hinsichtlich dessen solche abweichende Ansichten nicht Statt finden. Dies aber ist der Begriff der Vorstellung. Da jede Erkenntniss Vorstellung ist (aber nicht umgekehrt), so folgt, dass Nichts in das Gebiet des Erkenntnissvermögens fallen oder erkennbar seyn kann, was aus dem Gebiet des Vorstellungsvermögens als nicht vorstellbar ausgeschlossen ist. Ferner: Ehe man sich über den Begriff des Vorstellungsvermögens nicht verständigt hat, ist es unmöglich, sich über das Erkenntnissvermögen zu verstehn. Endlich aber sind alle Philosophen ohne Ausnahme, Skeptiker wie Dogmatiker darüber einig, dass es Vorstellungen gibt, müssen also auch zugeben, dass es ein Vorstellungsvermögen gebe. Man hat also einen gemeinschaftlichen Boden mit Allen. Könnte man sich nun darüber einigen, was dieses Vermögen ist, könnte man weiter zeigen, dass es mit dem Begriffe des Vorstellungsvermögens streite, dass z. B. Dinge an sich vorstellbar sind, so hätte man dadurch die verschiedensten Partheien mit der durch *Kant* gefundenen

1) Theorie u. s. w. §. 4. p. 178. 180. 181. 188.

2) Ebend. §. 1. p. 72.

Begrenzung des Erkenntnissvermögens ausgesöhnt[1]. Dann aber wäre auch die *Kantische* Philosophie nicht mehr eine, nicht mehr die kritische Philosophie, sondern die Philosophie, die Philosophie ohne Beinamen. Zu solcher Verständigung soll eben die Theorie des Vorstellungsvermögens führen, welche daher die Philosophie der Philosophie[2], die Wissenschaft der Wissenschaften, die Fundamentallehre oder *prima philosophia*[3] genannt werden kann, deren Bedürfniss das erste Buch seines Werks auseinandergesetzt hatte.

2. Das zweite Buch gibt nun die Theorie des Vorstellungsvermögens überhaupt, indem es zuerst jenen ersten Grundsatz aufstellt. Soll dieser, wie oben gefordert wurde, ohne Weiteres allgemein einleuchtend seyn, so kann er nichts Andres enthalten als den Ausdruck eines Factums, einer nicht weiter zu beweisenden Thatsache, welche in uns selbst vorgeht, und alle möglichen Erfahrungen und Gedanken möglich macht und begleitet. Ein solches Factum ist das Bewusstseyn[4] und der erste Grundsatz der Elementarphilosophie ist darum der, durch Reflexion auf die Thatsache des Bewusstseyns gefundene Satz des Bewusstseyns. Dieser Satz enthält die Begründung aller Sätze, selbst der Satz des Widerspruchs hängt eigentlich von ihm ab (s. weiterhin). Er enthält das, was bei allem Bewusstseyn vorgeht, während alle übrigen Grundsätze der Elementarphilosophie, die aus ihm abgeleitet werden, die verschiedenen Arten des Bewusstseyns ausdrükken; so gibt es einen Satz des sinnlichen Bewusstseyns, der Erkenntniss u. s. w., die alle durch den Satz des Bewusstseyns bestimmt sind[5]. Auch hier gesteht übrigens

---

1) Theorie u. s. w. §. 5. p. 189. 190.
2) Ueb. Begr. d. Philos. Beitr. I, p. 55.
3) Ueb. Bedürfniss u. s. w. Beitr. I, p. 138.
4) Ebend. p. 144.
5) Ebend. p. 161. 162.

Reinhold zu, dass dieser Punkt von *Kant* bereits angedeutet sey. In dem schwierigsten Theil nämlich der Kritik der reinen Vernunft, da wo von der synthetischen Einheit der Apperception die Rede sey, unter deren Bedingungen alles Mannigfaltige der Anschauung stehen müsse, sey der Punkt enthalten, der über alle Einwendung erhaben. Nur das sey an jener Auseinandersetzung zu tadeln, dass sie von dem Mannigfaltigen *nur* der Anschauungen und nicht *aller* Vorstellungen dies behaupte, und dass sie den Begriff des Bewusstseyns, der ihr zu Grunde liege, ganz unbestimmt lasse [1]. Das Bewusstseyn, die Quelle aller Sätze der Elementarphilosophie, wird nun so ausgedrückt, oder der Satz des Bewusstseyns lautet so: *Die Vorstellung wird im Bewusstseyn vom Vorgestellten und Vorstellenden unterschieden und auf beide bezogen* [2]. (In der *neuen* Darstellung wird noch hinzugefügt, dass diese Unterscheidung und Beziehung *durch* das Subject geschehe.) Dieser Satz gilt ganz allgemein, denn Jeder, selbst der Egoist, unterscheidet von *sich* und von seiner Vorstellung das Vorgestellte, auch wenn er dieses für eine blosse Vorstellung hielte. Es ist nämlich, wenn hier vom Vorgestellten gesprochen wird, ganz unentschieden gelassen, ob es Gegenstände ausser dem Gemüthe gebe oder ob alle nur in unserm Gemüthe sich befinden. Dieser Satz setzt nun nicht etwa die Begriffe Subject u. s. w. voraus, so dass die Definitionen dieser drei Bestandtheile des Bewusstseyns ihm vorausgeschickt werden müssten, sondern im Gegentheil ihre Definitionen ergeben sich erst aus ihm [3]. Es kann nämlich das Subject nur definirt werden als das von der Vorstellung und dem Object Unter-

---

1) Ueber das Verh. Beitr. I, p. 304—306.

2) Theorie. §. 7. p. 201. — Ueb. Bedürfn. Beitr. I, p. 144. — Neue Darst. Beitr. I, p. 267.

3) Theorie u. s. w. p. 268.

schiedene, worauf die Vorstellung bezogen wird, eben so das Object als das von jenen beiden Unterschiedene, worauf die Vorstellung bezogen wird, endlich die blosse Vorstellung ist dasjenige, was sich im Bewusstseyn auf Object und auf Subject beziehen lässt, und von beiden unterschieden ist[1]. Da die ganze Aufgabe der Elementarphilosophie nur ist: zu finden, was vorstellbar ist, d. h. was in die Vorstellung — (nicht was in das vorstellende Subject) — fällt, so wird sie sich zu beschäftigen haben mit der blossen Vorstellung im Unterschiede von dem Vorstellenden und Vorgestellten, und von diesen beiden abstrahiren müssen. Da unter Vorstellungsvermögen nur die innern Bedingungen der Wirklichkeit der blossen Vorstellung zu verstehn sind, so wird bei der Betrachtung des Vorstellungsvermögens von dem vorgestellten Object und dem vorstellenden Subject abstrahirt werden müssen, welche freilich Bedingungen der Vorstellungen sind, aber äussere[2]. (Durch die Verwechslung von innern und äussern Bedingungen der Vorstellung würde die ganze Theorie unverständlich. Der Unterschied ist aber leicht zu fassen: Wie die Eltern äussere Bedingungen der Existenz des Menschen, Gemüth und Körper aber innere Bedingungen derselben sind[3], so mag etwa das Daseyn von Dingen und von vorstellenden Subjecten äussere Bedingung der blossen Vorstellung seyn, aber ihre innern Bedingungen lernt man nur dadurch kennen, dass man nicht sowohl fragt, wie sie entsteht, als woraus sie besteht und daraus auf die Beschaffenheit ihrer Möglichkeit oder ihres Grundes zurückschliesst.) Nennt man das, wodurch eine Vorstellung entsteht, z. B. ein mit einem Vorstellungsvermögen begabtes Subject, die vorstellende Kraft, so muss man sagen,

---

1) Neue Darstell. §. 3. 4. 5. — Theorie. p. 170—173.

2) Theorie. §. 8.

3) Ebend. §. 7.

dass die Theorie des Vorstellungsvermögens nicht die vorstellende Kraft zu betrachten habe, sondern nur ein Moment derselben[1]. Eben so wenig hat sie das Vorstellungsvermögen aus der vorstellenden Kraft abzuleiten, etwa als Wirkung eines vorstellenden Subjectes anzusehn, sondern vielmehr nur aus seiner Wirkung (der blossen Vorstellung) zu verstehn, indem sie nachweist, was das Vorstellungsvermögen als Grund dessen, was die Analysis der Vorstellung ergab, enthalten muss[2]. — Indem die blosse Vorstellung auf das Object und Subject bezogen werden kann, muss sie aus zwei Bestandtheilen bestehn, deren einer dem Gegenstande entspricht und der Stoff der Vorstellung heisst. Obgleich dieser den Gegenstand in der Vorstellung repräsentirt, so ist er doch vom Gegenstande unterschieden, wie Jeder zugestehn muss, wenn er bedenkt, dass wenn wir uns einem Gegenstand (Baum z. B.) nähern, er gewiss unverändert bleibt, während der Stoff (Inhalt) unserer Vorstellung sich ändert[3]. Dasjenige wiederum, was in der Vorstellung und wodurch sich die Vorstellung auf das Subject bezieht, und welches den Stoff derselben zur Vorstellung macht, ist die Form derselben, ihr zweiter Bestandtheil, welcher dem Vorstellenden angehört, welches die Vorstellung weder schafft (*Leibnitz*), noch empfängt (*Locke*), sondern aus dem Stoff erzeugt, indem es demselben die Form gibt[4]. Es folgt von selbst daraus, dass nichts Stoffloses und nichts Formloses, ferner dass kein Gegenstand in der ihm eigenthümlichen Form oder Beschaffenheit, d. h. kein Ding an sich vorstellbar ist, und endlich, dass man nicht sagen kann, dass Vorstellungen Bilder der Gegenstände seyen; dies wären

---

1) Neue Darst. §. 6. Beitr. I, p. 176.
2) Theorie. §. 13.
3) Theorie. §. 15. — Neue Darst. §. 9. 10. a. a. O. p. 180—182.
4) Theorie. §. 16. — Neue Darst. §. 11. a. a. O. p. 183.

sie nicht einmal dann, wenn ihr Stoff Bild des Gegenstandes wäre, geschweige denn jetzt, wo sie geformter Stoff sind [1]. Anders wird dieser Gegensatz des Dinges an sich und des Vorgestellten auch so ausgedrückt: der Gegenstand ist vorgestellt, indem die (ganze) Vorstellung auf ihn bezogen wird, er ist Ding an sich, in sofern nur der Stoff der Vorstellung auf ihn bezogen wird, also ist eben derselbe Gegenstand Ding an sich und vorstellbar in entgegengesetzten Richtungen, und die Vorstellung eines Gegenstandes muss von ihm als Ding an sich unterschieden werden. Geschieht dies nicht, so überträgt man, was nur der Form der Vorstellung, d. h. dem Vorstellenden angehört, auf die Gegenstände an sich, eine Uebertragung, worin allein die verschiednen philosophischen Secten und ihre Streitigkeiten ihren Grund haben [2]. Da in der Vorstellung nur die Form dem Subject angehört, so ist nur sie von ihm hervorgebracht, dagegen der Stoff nicht seine Wirkung, d. h. ihm gegeben. Man muss nicht sagen wird gegeben, weil dies auf einen äussern Grund hinzuweisen scheint, sondern: ist ein Gegebnes, indem man nur die innere Bedingung der Vorstellung bezeichnen will. Selbst in der Vorstellung seiner selbst ist der Stoff gegeben (sonst erschüfen wir nur selbst), die Form hervorgebracht, die Vorstellung erzeugt [3]. Schliesst man nun hieraus zurück auf den Grund der blossen Vorstellung, so besteht das Vorstellungsvermögen aus Receptivität oder dem Vermögen sich gegen den Stoff leidend zu verhalten, d. h. afficirt zu werden, und eben so aus Spontaneität, d. h. dem thätigen Vermögen die Form hervorzubringen [4]. (Es versteht sich ganz von selbst, dass es hier gar nicht in

1) Theorie. §. 17. — Neue Darst. §. 12. 13. a. a. O. p. 184. 185.
2) Neue Darst. §. 13. 14. a. a. O. p. 186 ff.
3) Theorie. §. 18. — Neue Darst. §. 15. a. a. O. p. 189.
4) Theorie. §. 19. 20. — Neue Darst. §. 16. 22.

Betracht kommt, ob die Receptivität durch Organisation u. s. w. vermittelt werde, sondern nur darum, was sie ist, da ist sie einer von den Bestandtheilen, welche die Natur des Vorstellungsvermögens ausmachen und also aller Vorstellung vorausgehend dem vorstellenden Subject gegeben (d. h. nicht als Stoff einer Vorstellung gegeben, sondern nur: nicht von ihm hervorgebracht) sind [1]. Nur ein zu Unterscheidendes kann afficiren, zu unterscheiden aber ist nur Mannigfaltiges, und daher muss der Stoff der Vorstellung nothwendiger Weise ein Mannigfaltiges, dagegen die Form derselben Einheit des Mannigfaltigen seyn. Es besteht daher die Receptivität im Vermögen Mannigfaltiges zu empfangen, d. h. die Mannigfaltigkeit des Stoffs macht die Natur der Receptivität aus, oder ist ihre Form. Eben so ist die Natur oder Form der Spontaneität, d. h. ihre bestimmte, nicht vom Subject hervorgebrachte Handlungsweise, die Verbindung oder Synthesis des Mannigfaltigen [2]. Ist durch das blosse Afficirtwerden nicht nur das Vorhandenseyn des Stoffs der Vorstellung, sondern auch seine Beschaffenheit bestimmt, so nennt man ihn empirischen Stoff, oder Stoff *a posteriori;* mag er nun durch ein Afficirtwerden von Aussen (wo er objectiver Stoff *a posteriori* wäre) oder von Innen (wo er subjectiver empirischer Stoff wäre) bestimmt seyn, in beiden Fällen wird die Vorstellung, zu der er den Stoff abgibt, empirische Vorstellung seyn [3]. (In seiner Theorie u. s. w. hatte *Reinhold* an diese Sätze den Versuch angeknüpft [§. 29.], den Idealismus dadurch zu widerlegen, dass er die Nothwendigkeit des objectiven empirischen Stoffes, und aus dieser die Nothwendigkeit von Dingen ausser dem Gemü-

1) Theorie. §. 23. — Neue Darst. §. 21. a. a. O. p. 205.

2) Theorie. §. 24. 25. 26. — Neue Darst. §. 19. 20. a. a. O. p. 200—204.

3) Theorie. §. 27. — Neue Darst. §. 24. 25. 26. a. a. O. p. 210 ff.

the bewies. *Heydenreich* nöthigte ihm durch einen Angriff die Erklärung ab, diese Widerlegung sey nur eine Excursion gewesen. Endlich in der Neuen Darstellung gesteht er offen zu, dieser Beweis könne hier aus dem blossen Satze des Bewusstseyns nicht geführt werden, und lässt ihn deswegen ganz fallen.) Wenn dagegen nur die Formen des Vorstellungsvermögens selbst vorgestellt werden, d. h. den Stoff zu Vorstellungen abgeben, so haben diese Vorstellungen einen reinen Stoff oder einen Stoff *a priori* und sind selbst reine Vorstellungen, Vorstellungen *a priori*, wobei nur zu bemerken ist, dass zwar ihr Stoff, nicht aber sie selbst im Gemüthe vor allen Vorstellungen enthalten sind [1]. Vermöge dieser reinen Vorstellungen ist es möglich, vor aller Erfahrung Gesetze festzustellen hinsichtlich alles Vorstellbaren, wie denn z. B. es nichts Vorgestelltes geben kann, welches nicht Mannigfaltigkeit des Gegebnen und hervorgebrachte Einheit darböte [2].

3. Dem dritten Buch seines Werks hatte *Reinhold* die Ueberschrift gegeben: Theorie des Erkenntnissvermögens überhaupt. Dies tadelt er später, und in seiner Neuen Darstellung sind die ersten Sätze unter der Ueberschrift Theorie des Bewusstseyns besonders abgehandelt und auf diese folgt erst die Theorie des Erkenntnissvermögens überhaupt, die aber nur begonnen, und deren versprochene Fortsetzung unterblieben ist. Da nur im Bewusstseyn der Stoff der Vorstellung geformt wird, oder die Vorstellung zu Stande kommt, so ist es ein Widerspruch, von unbewussten Vorstellungen zu sprechen, d. h. solchen, die ganz ausserhalb des Bewusstseyns fallen. Etwas ganz Andres aber ist die Frage, ob alle Vorstellungen mit einem klaren Bewusstseyn begleitet sind. Dies muss ver-

---

1) Theorie. §. 31. — Neue Darst. §. 27. a. a. O. p. 215.
2) Theorie. §. 32.

neint werden. Das Bewusstseyn nämlich ist **klar**, wenn es Bewusstseyn der Vorstellung ist, d. h. wenn in dasselbe Vorstellung der Vorstellung fällt, wenn es Bewusstseyn der bei einer Vorstellung vorgehenden Veränderung im Gemüthe ist. Das blosse Besitzen der Vorstellung bildet für dieses Vorstellen derselben die nothwendige Voraussetzung und kann dunkles Bewusstseyn genannt werden [1]. Wie der eine Bestandtheil des Bewusstseyns selbst Stoff für eine Vorstellung werden kann, eben so auch die beiden andern. Das Bewusstseyn von dem vorstellenden Subject als vorstellendem ist **deutliches** Bewusstseyn oder **Selbstbewusstseyn**, und ein Bewusstseyn ist nur deutlich, sofern es vom Selbstbewusstseyn begleitet ist. Im Selbstbewusstseyn wird das Vorstellende vorgestellt — natürlich nur so weit es vorstellend ist, was es sonst ist, an sich, bleibt unvorstellbar — oder wird Object einer Vorstellung. Das Schwierigste im Begriff des Selbstbewusstseyns ist, einzusehn, wie darin das Object des Bewusstseyns als mit dem Subjecte desselben identisch vorgestellt werden kann. Die Lösung dieser Schwierigkeit oder die Entstehungsgeschichte der Vorstellung des **Ichs**, ist diese: die Vorstellung Ich hat, wie jede Vorstellung, einen Stoff, und daher weiss das Bewusstseyn sich (von sich) afficirt, d. h. es weiss von (sich als von) einem **Object**. Andrerseits aber besteht der Stoff, das Afficirende, nur in den eignen Formen der Receptivität und Spontaneität, also weiss es sich als **nicht von Aussen** afficirt, sondern weiss seine eigne Natur (Form) als den Grund seiner Affection, d. h. es weiss Object und Subject als **identisch** [2]. Die Vorstellung des Ichs und des Selbstbewusstseyns, ist daher nur durch die Vorstellungen *a priori* von den Formen der Receptivität und

1) Theorie. §. 39. — Neue Darst. §. 30. a. a. O. p. 221.
2) Theorie. §. 40. p. 335. 336.

Spontaneität möglich, und hat ganz eben so das klare Bewusstseyn der Vorstellung zu seiner Voraussetzung, wie dieses das dunkle Bewusstseyn zur seinigen hatte[1]. Von dem klaren Bewusstseyn und vom Selbstbewusstseyn ist endlich als dritte Art des Bewusstseyns diejenige unterschieden, wo das Bewusstseyn seinen dritten Bestandtheil zu seinem Objecte hat. Dieses Bewusstseyn ist Erkenntniss und die Theorie des Erkenntnissvermögens ist daher nur die Explication des Satzes der Erkenntniss, welcher so lautet: In der Erkenntniss wird der vorgestellte Gegenstand sowohl von der vorgestellten Vorstellung, als auch von dem vorgestellten Vorstellenden unterschieden. Wenn gleich daher Erkenntniss von beiden andern Arten des Bewusstseyns unterschieden ist, so sind beide ihr wesentlich, und begleiten sie, ohne dass sie zusammen schon die Erkenntniss ausmachten. Vielmehr enthält sie ausser ihnen noch das dritte Moment und ist darum die höchste Kraftäusserung des Vorstellungsvermögens[2]. Der Gegenstand der Erkenntniss unterscheidet sich vom Gegenstande einer Vorstellung überhaupt dadurch, dass bei dieser ganz unentschieden ist, ob er ein schon Vorgestelltes sey, ob nicht, ferner ob ein blosses Vorgestelltes, ob eine vorgestellte Vorstellung u. s. w. Dagegen muss der Gegenstand der Erkenntniss ein blosses und zwar schon Vorgestelltes seyn, weil ein Bewusstseyn des bloss Vorgestellten sich nicht ohne Vorstellung des schon Vorgestellten als eines solchen denken lässt, und also die Erkenntniss eine Vorstellung enthalten muss, wodurch der blosse Gegenstand zum Vorgestellten erhoben wird, und eine andre, durch welche er in dieser Eigenschaft vorgestellt, d. h. Object des Bewusst-

1) Theorie. §. 41.
2) Neue Darst. §. 33. a. a. O. p. 223 ff.

seyns wird. Daraus aber folgt weiter, dass zu einer jeden Erkenntniss zwei verschiedne Vorstellungen gehören, die eine, welche unmittelbar durchs Afficirtwerden entsteht und darum sich unmittelbar auf den Gegenstand bezieht, die Anschauung, die andre, welche vermittelst eines Acts der Spontaneität entsteht, und vermittelst der ersten auf den blossen Gegenstand bezogen wird und Begriff heisst. Beide müssen in einem Bewusstseyn vorkommen, damit Erkenntniss vorhanden sey, denn durch Anschauung allein wird nichts erkannt, sondern nur vorgestellt, nicht als Vorgestelltes vorgestellt, daher findet in ihr allein nur ein dunkles Bewusstseyn Statt; eben so wenig wird aber durch blossen Begriff etwas erkannt, vielmehr bedarf er des schon vorgestellten Mannigfaltigen, um es zur Einheit zu verbinden [1]. Hiervon nun die Anwendung auf das Erkenntnissvermögen gemacht, so besteht es aus dem Vermögen der Anschauungen, d. h. der Sinnlichkeit, und dem Vermögen der Begriffe, d. h. dem Verstande [2].

4. Damit wäre also *Reinhold* an dem Punkte angelangt, bei welchem *Kant's* Kritik der reinen Vernunft angefangen hatte, nur mit dem grossen Unterschiede, dass was bei *Kant* als eine Behauptung da stand, dass Anschauungen ohne Begriffe blind (nach *Reinhold:* dunkel) seyen, dass dieses hier aus dem Begriffe des Bewusstseyns und dann weiter des Erkenntnissvermögens selbst abgeleitet ist und also der *Kantischen* Arbeit das gegeben ist, was *Reinhold* an ihr vermisst hatte, ein wissenschaftliches Fundament. Damit aber begnügt sich *Reinhold* nicht, sondern gibt nun im weitern Verlauf seiner Arbeit den wesentlichen Inhalt der *Kantischen* Kritik, nur dass er die Resul-

---

1) Theorie. §. 42. 43. — Neue Darst. §. 34. 36.
2) Theorie. §. 45.

tate so zu gewinnen sucht, dass er bloss die ausgesprochnen Prämissen benutzt, und nicht den Weg einschlägt, den *Kant* transscendentale Deduction genannt hatte, von dem aber *Reinhold* öfter sagt, er sey eigentlich ein Weg der Induction. Zu diesem entschiednen Verdienst kommt dann noch ein zweites, vielleicht noch grösseres, dass er nämlich den schwankenden Sprachgebrauch, der öfter bei *Kant* gerügt werden musste, durch sehr genaue Distinctionen fixirt. Wird es gleich öfter etwas monoton, wenn Empfindung, Verstand, Vernunft u. s. f. in weiterer, engerer und engster Bedeutung unterschieden werden, und möchte man bei solchen Gelegenheiten wünschen, dass er doch lieber durch den Gebrauch verschiedner Wörter distinguirt hätte (wie er z. B. Noumenon und Ding an sich, Raum und Aussereinander immer unterscheidet), so muss man diese Scheidungen ihm hoch anrechnen, zu denen sein analytisches Talent ihn vorzugsweise befähigte, die aber in einer Zeit, wo, wie er es richtig voraussah, alle durch *Kant* widerlegten Standpunkte ihre Repräsentanten unter seinen sogenannten Schülern fanden, doppelt verdienstlich waren. Das strenge Scheiden verwandter Begriffe und die genaue Terminologie sind der Grund, warum Schüler und Freunde (*Fülleborn*, *Fichte* u. A.) es oft ausgesprochen haben, dass man *Reinhold's* Gedanken nur in seinen Worten aussprechen könne. Einer dieser Distinctionen werden wir sogleich in der Parthie begegnen, welche *Kant* transscendentale Aesthetik genannt hatte, und welche bei *Reinhold* die Ueberschrift Theorie der Sinnlichkeit bekommen hat. Auch hier polemisirt er sehr dagegen, dass bei der Untersuchung über die Sinnlichkeit Gegenstände, die gar nicht, oder höchstens als äussere Bedingungen, in Betracht kämen, wie Organisation, Einfachheit der Seele u. s. f. berücksichtigt würden, sondern verlangt, dass der Begriff der Sinnlichkeit aufgesucht werde, welcher gleich richtig wäre,

möchte nun die Seele materiell oder geistig seyn, und den eben deswegen Materialisten wie Spiritualisten zugeben müssen. Er findet diesen Begriff, indem er wieder zuerst nur die sinnliche Vorstellung betrachtet. Die blosse Vorstellung heisst sinnlich in sofern sie durch die Art, wie die Receptiviät afficirt ist, unmittelbar entstanden ist, d. h. in sofern die Spontaneität *in minimo* sich zeigt, indem sie an dem Stoffe gar keinen Antheil hat, und die Form (Einheit), die sie allerdings hervorbringt, mehr eine abgedrungene Gegenwirkung, nämlich die, zu einer einzigen Vorstellung verbindende, Apprehension ist. Je nachdem die sinnliche Vorstellung aufs Object oder Subject bezogen wird, heisst sie Anschauung oder Empfindung[1]. Die Sinnlichkeit, als die Möglichkeit sinnlicher Vorstellungen, ist nun entweder die Fähigkeit, äussere Empfindungen und Anschauungen zu haben, d. h. solche, deren Grund ausserhalb des Afficirten fällt, und ist dann äusserer Sinn (der natürlich mit den fünf Sinnen der Organisation nicht zu verwechseln ist). Sie ist innerer Sinn, indem sie die Fähigkeit ist innere Anschauungen und Empfindungen zu haben, d. h. diejenigen, welche entstehn, indem unsre innern Empfindungen uns afficiren. Man darf nicht sagen, dass die Sinnlichkeit blosse Receptivität sey, sie ist Erkennen, also Receptivität und Spontaneität[2]. Wie oben die bestimmten Handlungsweisen und Merkmale der Receptivität und Spontaneität ihre Formen genannt wurden, so wird Form des äussern und innern Sinnes genannt werden müssen die Art und Weise, wie sie afficirt werden, d. h. wie das Mannigfaltige gegeben und verbunden wird. Die Form des äussern Sinnes ist das Aussereinander des Mannigfaltigen, die Form der Vorstellung des äussern Sinnes, d. h. jeder sinnlich-

1) Theorie. §. 46. 47. 48. 2) Ebend. §. 49. 50. 51.

äussern Vorstellung (und wenn diese auf einen Gegenstand bezogen wird, der äussern Anschauung), ist also Einheit des aussereinander Befindlichen. Eben so ist das Nacheinander des Mannigfaltigen Form des innern Sinnes und eine Vorstellung desselben oder eine innere Anschauung hat zu ihrer Form (d. h. sie besteht in der) Einheit des Nacheinander gegebnen Mannigfaltigen. Nur findet zwischen diesen beiden Formen der Unterschied Statt, dass, weil keine äussere Empfindung und Anschauung ohne innere möglich ist, die Form des innern Sinnes für alle sinnlichen Vorstellungen, dagegen die des äussern nur für die äussern gilt [1]. Da die Formen des Vorstellungsvermögens selbst wieder Stoff zu den reinen Vorstellungen werden konnten, so gilt dies natürlich auch von den Formen des äussern und innern Sinnes. Die Vorstellungen von den *a priori* bestimmten Formen der sinnlichen Vorstellungen sind die Vorstellungen *a priori* des blossen Raumes und der blossen Zeit. Diese sind Anschauungen *a priori*, weil sie unmittelbare Vorstellungen sind. (Blosser Raum ist nicht leerer Raum, dieser letztere ist allerdings eine durch Abstraction von der Erfüllung gewonnene Vorstellung, eben so die leere Zeit. Die Vorstellung des blossen Raums enthält nur verbundenes Aussereinander-seyn, daher Continuität.) Daher sind Raum und Zeit nicht Formen des äussern und innern Sinnes, sondern sie sind Vorstellungen dieser Formen [2]. Umgekehrt aber können jene Formen nicht reine Anschauungen *a priori* genannt werden, denn sie sind nur der Stoff zu den Vorstellungen, welche Anschauungen *a priori* sind, daher erklärt *Reinhold* ausdrücklich: dass er nicht den Raum, sondern nur die Vorstellung vom Raume Anschauung *a priori*

1) Theorie. §. 53—57. 2) Ebend. §. 59—61.

nenne[1]. Man hat in dieser Erklärung einen völligen Abfall von der *Kantischen* Lehre sehn wollen. Dies ist nicht richtig, sondern vielmehr ist hier genauer bestimmt, was *Kant* selbst schon angedeutet hat. Dieser hatte bekanntlich, von Raum und Zeit sprechend, mit den Ausdrücken Form der Sinnlichkeit, Form der Anschauung und reine Anschauung so häufig gewechselt, dass Viele, z. B. *Jacobi*[2], ihm vorwerfen konnten, er confundire hier ganz Heterogenes. Nun findet sich, wie schon *Hegel* ganz richtig gegen *Jacobi* bemerkt hat, dass *Kant* sehr wohl Beides zu scheiden wusste, indem er (s. p. 60) den Raum, sofern er Form der Anschauung ist, unterscheidet von dem Raum, sofern er (wie in der Geometrie) selbst zum Gegenstand einer Vorstellung gemacht wird, und nun anschauliche Vorstellung oder formale Anschauung ist. Diese von *Kant* nur hingeworfenen Gedanken hält *Reinhold* mit der äussersten Strenge fest, und unterscheidet mit Recht die Formen *a priori* der Sinnlichkeit von den Anschauungen derselben. Das Einzige, was an jener Erklärung zu tadeln seyn möchte, ist, dass er nicht anstatt des Wortes Raum hier das sonst von ihm gebrauchte Aussereinander angewandt hat, wo denn jener Satz sein Correlat an dem hätte, dass die Zeit nicht Form des innern Sinnes sey, sondern aus der Form des innern Sinnes (dem blossen Nacheinander) entstehe, indem dieselbe (als Stoff) durch Spontaneität die Form der Vorstellung erhalte[3]. Also Formen des innern und äussern Sinnes sind nicht Raum und Zeit, sondern das Aussereinander und Nacheinander; wohl aber können und müssen Raum und Zeit (die Einheiten des mannigfaltigen Auseinander und Nacheinander) Formen der äussern und innern Anschauung genannt werden, d. h. sie sind innere Bedin-

1) Theorie. §. 50. p. 399.
2) WW. Bd. 3. p. 77. 78.
3) Theorie. §. 62. p. 409.

gungen derselben und es gibt keinen Gegenstand äusserer Anschauung, der nicht das Merkmal der Räumlichkeit, keinen anschaulichen Gegenstand überhaupt, der nicht das Merkmal der Zeitlichkeit hätte [1]. Natürlicher Weise aber sind sie nur Formen des Angeschauten als Angeschauten und nicht der Dinge an sich. Ist nun der Gegenstand einer Anschauung, sofern er nur unter den Formen der Anschauung vorgestellt werden kann, was man Erscheinung nennt, so folgt von selbst, dass Raum und Zeit Bedingungen der Erscheinungen sind, aber nicht der Dinge. Dies gilt ganz gleich von den äussern, wie von den innern Anschauungen. Den Gegenstand des innern Sinnes bilden nur die nach einander folgenden Veränderungen in uns, welche, als in der Zeit angeschaute, Erscheinungen sind; wollten wir die Seele an sich, d. h. etwa ein jenen Veränderungen zu Grunde liegendes beharrliches Substrat (Substanz) erkennen, so könnten wir dies nicht, denn für uns gibt es kein andres Beharren, als ein räumliches, im Raum seyn aber heisst: nicht durch unsre Spontaneität seyn, oder: ausser uns seyn. Alles was angeschaut wird, wird also in Zeit und Raum angeschaut oder ist Erscheinung. Wenn nun aber Anschauung ein wesentliches Stück der Erkenntniss war, so sind Zeit und Raum als Bedingungen der Erkennbarkeit die Grenzen unsres Erkenntnissvermögens, aber nicht der Natur der Dinge [2].

5. Auf die Theorie der Sinnlichkeit lässt *Reinhold* die Theorie des Verstandes folgen, welche sich zu *Kant's* transscendentaler Analytik gerade so verhält, wie jene zur transscendentalen Aesthetik. Wenn bei *Kant* die Worte Verstand und Begriff bald so gebraucht wurden, dass Vernunft und Idee darunter befasst, bald so, dass sie ihnen entgegengesetzt wurden, so unterscheidet dies *Rein-*

1) Theorie. §. 61. 63. 2) Ebend. §. 64—66.

hold express und der Verstand im Gegensatz gegen die Vernunft, der hier allein in Betracht kommt, ist ihm Verstand in engster Bedeutung. (Ganz dasselbe gilt vom Begriff.) Die Anschauung entstand dadurch, dass der vorher nicht vorgestellte Stoff die Form der Einheit erhielt, sie bezog sich daher unmittelbar auf den Gegenstand, d. h. es wurde in ihr der Gegenstand und die Vorstellung noch gar nicht von einander unterschieden. Anders ist es hier, wo Vorstellungen aus Anschauungen gebildet werden, und also Vorstellungen den Stoff bilden, aus welchen durch Spontaneität andre Vorstellungen Begriffe gebildet werden. Der Verstand, das Vermögen Begriffe zu erzeugen, verbindet das in der Anschauung gegebne Mannigfaltige, und indem dadurch eine vom Gegenstande unterschiedne Vorstellung entsteht, ist jene durch den Verstand hervorgebrachte Einheit Entstehungsgrund des Gegenstandes als Gegenstandes und heisst darum objective Einheit (das Object ist also, als solches, Product des Verstandes). Wie Einheit des Mannigfaltigen überhaupt Form der Vorstellung, Einheit des mannigfaltigen Aussereinanders Form der äussern Anschauung, so ist die objective Einheit oder Verstandes-Einheit allgemeine Form *a priori* des Begriffs, und alles Denkbaren. Nur als diese Einheit sind die Dinge denkbar[1]. (Hier nun findet auch erst der Satz des Widerspruchs seine eigentliche Stelle, der also auf dem Satz des Bewusstseyns beruht [s. p. 441]. In der gewöhnlichen Form ausgesprochen: Nichts kann zugleich seyn und nicht seyn, gab der Doppelsinn des Wortes Seyn Veranlassung, diesen logischen Grundsatz der Denkbarkeit zum metaphysischen Grundsatz zu machen. Seine wahre Geltung wird ihm gegeben, wenn man ihn so ausdrückt: Keinem Denkbaren kommen widerspre-

1) Theorie. §. 67. 68. 69.

chende Merkmale zu[1].) Das Mannigfaltige einer Anschauung wird zur objectiven Einheit zusammengefasst, indem der Verstand urtheilt, und zwar urtheilt er synthetisch, wenn er Begriffe bildet, analytisch, wenn er die in der Synthesis zusammengestellten Merkmale trennt, so dass also jeder Analysis eine Synthesis vorausgeht. Durch die Formen der Urtheile sind gewisse Modificationen der objectiven Einheit *a priori* bestimmt, denen alles Denkbare unterliegt, und welche Kategorien heissen[2]. Bei der Kategorienlehre tritt nun wieder ein sehr grosser Unterschied zwischen *Kant* und *Reinhold* hervor. Da der Letztere verlangt, dass die Elementarphilosophie die Principien aller Wissenschaften, also auch der Logik, enthalte, so kann er nicht, wie Jener, die verschiedenen Urtheilsformen lemmatisch aus der Logik herübernehmen, sondern muss versuchen, sie aus dem bisher Entwickelten zu deduciren. Diese Deduction, welche unternommen zu haben *Reinhold* mit Recht als ein Verdienst sich anrechnet, ist im Wesentlichen folgende: In jedem Urtheile müssen zwei Vorstellungen vorkommen (die logische Materie desselben), die nach einer bestimmten Art und Weise (logische Form des Urtheils) zur objectiven Einheit zusammengefasst werden. Betrachtet man zuerst die Materie des Urtheils, so kommt hier erstlich das Verhältniss des Subjects zur objectiven Einheit zur Sprache, was die Quantität des Urtheils bestimmt, zweitens das Verhältniss des Prädicats zur objectiven Einheit, oder die Qualität desselben. — Geht man dann zur Form des Urtheils über, welche in dem Zusammenfassen des Subjects und Prädicats besteht, so ist sie erstlich bestimmt hinsichtlich des Zusammenzufassenden, d. h. in Rücksicht darauf, wie das Subject und Prädicat zusammen sich auf die objective

1) Theorie. p. 491 u. öfter. 2) Ebend. §. 71. 72.

Einheit beziehn (Relation der Urtheile), zweitens ist sie bestimmt in Rücksicht auf das Zusammenfassende, d. h. das denkende Subject, diese Beziehung des ganzen Urtheils auf das Bewusstseyn ist seine Modalität. Von jeder dieser vier verschiednen Modificationen sind aber drei untergeordnete Modificationen möglich. Die Theorie des Vorstellungsvermögens überhaupt hat die allgemeinen Vorstellungen *a priori* des Mannigfaltigen (oder Vielen überhaupt) und der Einheit des Mannigfaltigen ergeben. Was die Quantität des Urtheils betrifft, so wird sich also das Subject zur objectiven Einheit des Prädicats verhalten können, wie Einheit, Vielheit oder Einheit und Vielheit zugleich, d. h. das Prädicat gilt von einem Subject, von vielen oder von allen. — Was die Qualität des Urtheils betrifft, so verhält sich das Prädicat zur objectiven Einheit des Subjects oder dem Gegenstande wie Einheit (d. h. fällt mit ihm zusammen) oder wie Mannigfaltigkeit (coincidirt nicht), oder wie beides zugleich, was das bejahende, verneinende und unendliche Urtheil gibt. — Die Relation betreffend, so können Subject und Prädicat Eins seyn mit der objectiven Einheit, in welchem Falle beide einen Gegenstand bezeichnen, dessen blosses Merkmal das Prädicat ist (kategorisches Urtheil), oder beide zusammen und objective Einheit verhalten sich zu einander wie Verschiedene (Viele), so sind Subject und Prädicat verschiedne Objecte, die nur äusserlich verbunden sind, wie Grund und Folge (hypothetisches Urtheil), oder endlich es findet beides zugleich Statt, so machen beide ein aus mehrern Objecten bestehendes Object aus, d. h. eine Gemeinschaft, in der jedes das Andre nur als seinen ergänzenden andern Theil ausschliesst (disjunctives Urtheil). — Endlich die Modalität betreffend, so ist das Urtheil entweder mit dem Bewusstseyn Eins, ist mit ihm innerlich verknüpft (asser-

torisch) oder es ist das Zusammenfassen vom Bewusstseyn verschieden und nur äusserlich ihm verbunden (problematisches Urtheil) oder endlich es ist beides, äusserlich und innerlich verbunden, so dass das vorgestellte Zusammenfassen sogleich im Bewusstseyn vollzogen wird (apodiktisches Urtheil)[1]. Aus diesen zwölf verschiedenen Weisen, in denen der Verstand fungirt, ergeben sich als die zwölf Bedingungen alles Denkbaren die zwölf Kategorien. Es sind die *Kantischen*, mit dem Unterschiede, dass was *Kant* Wechselwirkung nennt, von *Reinhold* Concurrenz genannt wird. Wie die Formen der Sinnlichkeit den Stoff zu den reinen Anschauungen *a priori* gaben, so sind auch die Kategorien selbst keine Begriffe, werden aber, wenn sie vorgestellt werden, zu Vorstellungen des blossen Verstandes, d. h. zu reinen Begriffen *a priori* oder reinen Stammbegriffen. Wie das vorgestellte Nacheinander, die Zeit, nothwendiges Merkmal alles Angeschauten, so sind auch die reinen Verstandesbegriffe nothwendige und allgemeine Merkmale alles Gedachten[2]. (Es braucht nicht bemerkt zu werden, dass dies nicht heisst, der Dinge an sich.) Als reine Begriffe sind sie nicht an die Bedingungen der Sinnlichkeit, also nicht der Zeitlichkeit und Räumlichkeit, gebunden. Die reinen Verstandeswesen sind ewig. Zur Erkenntniss gehörte Anschauung und Begriff (Denken), zur Erkennbarkeit also Anschaubarkeit und Denkbarkeit. Etwas ist anschaubar nur vermittelst der Form der Anschauung, denkbar vermöge der Kategorien. Es wird also erkennbar seyn nur vermöge der mit der Form der Anschauung verbundenen Kategorien, und da Form der Anschauung überhaupt (nicht nur der äussern) die blosse Zeit gewesen war, so werden die mit der Zeitvorstellung verknüpften Kategorien

1) Theorie. §. 72. 2) Ebend. §. 73.

die Formen alles Erkennens und Bedingungen aller Erkennbarkeit seyn. Diese verknüpften Formen des Denkens und der Anschauung heissen Schemata, und darum ist kein Gegenstand erkennbar, dem die Schemata widersprechen, jeder nur in sofern erkennbar als ihm die Schemata als Prädicate beigelegt werden können [1]. Die Schemata selbst, die aufgezählt werden, sind dieselben wie bei *Kant*. Werden die Schemata, diese *a priori* bestimmten Formen der Erkennbarkeit, selbst vorgestellt, so entstehn dadurch Erkenntnisse *a priori*, deren Inbegriff Metaphysik heisst und welche, wenn sie in Urtheile aufgelöst werden, die ursprünglichen Gesetze des Verstandes und eben darum aller möglichen Erfahrung sind. (Es sind dies *Kant's* Grundsätze des reinen Verstandes, s. oben §. 5, 4.) Da Erfahrung von der Empfindung unterschieden ist, indem sie ausser derselben zu ihrem zweiten constitutiven Bestandtheil die Formen der Erkennbarkeit hat, so wird der oberste Grundsatz des eigentlichen Erkennens so lauten: Jeder erkennbare Gegenstand steht unter den formalen und materialen Bedingungen der möglichen Erfahrung. Dieser Satz ist der oberste Grundsatz der Wissenschaft der erkennbaren Gegenstände des ersten Theiles der Metaphysik oder der Ontologie, die also, wie alle wahrhafte Erkenntniss, nur Gegenstände möglicher Erfahrungen, d. h. Erscheinungen zu ihrem Gegenstande hat, hinsichtlich dieser aber wegen jener Formen *a priori* Erkenntnisse *a priori* gewährt [2].

6. Die Theorie der Vernunft, welche *Reinhold* endlich folgen lässt, bildet das entsprechende Correlat zu *Kant's* transscendentaler Dialektik. Auch hier wird ganz derselbe Gang eingeschlagen, wie bei den frühern Untersuchungen. Die Vorstellung, welche aus der Verbindung

---

1) Theorie. §. 75. 76. 2) Ebend. §. 76.

des gedachten Mannigfaltigen so entsteht, wie der Begriff aus vorgestelltem Mannigfaltigen entstand, ist Idee. Sie unterscheidet sich von der Anschauung und dem Begriff dadurch, dass für die erstere das gegebne Mannigfaltige, für den zweiten das durch Apprehension schon verbundene Mannigfaltige den Stoff bildete, während sie zu ihrem Stoffe bereits durch Denken verbundenes Mannigfaltiges hat, so dass das Verbinden in der sinnlichen Vorstellung uns die Spontaneität im ersten, im Begriff im zweiten, in der Idee im dritten und höchsten Grade zeigt. Das Vermögen der Ideen, die Vernunft, verbindet zur höchsten Einheit, zur Vernunfteinheit. In engster Bedeutung aber, und so kommt sie hier vorzugsweise zur Sprache, ist Idee die Vorstellung, welche aus dem *a priori* Gedachten entsteht, welche also zu ihrem Stoffe nur die reinen Verstandesbegriffe hat, die in ihr — nicht sofern sie mit einem empirischen Stoff verknüpft, sondern sofern sie ein durch den Verstand bestimmtes Mannigfaltiges sind — auf eine Einheit gebracht sind. Das Vermögen der Ideen im engsten Sinne ist Vernunft in engster Bedeutung. Die in der ursprünglichen Handlungsweise der Vernunft bestimmte Form der Idee besteht in der Einheit, welche unbedingte oder absolute Einheit ist, weil sie zu ihrem Stoff das Mannigfaltige hat, welches von den Bedingungen des empirischen Stoffes nicht bedingt ist[1]. Durch diese Befreiung von dem sie bedingenden sinnlichen Stoff werden die Kategorien, oder vielmehr immer nur die dritte Kategorie einer jeden Klasse, weil diese die Einheit der andern beiden war, von ihrem relativen Character, den sie als Schemata hatten, befreit, und es ergeben sich als die Merkmale der rein vorgestellten unbedingten Vernunfteinheit: Totalität, Grenzenlosigkeit, das

1) Theorie. §. 77—79.

Allbefassende und absolute Nothwendigkeit (als absolute Allheit, Limitation, Concurrenz und Nothwendigkeit). Es folgt nun aber von selbst, dass die unbedingte Vernunfteinheit nicht ein erkennbarer Gegenstand seyn kann, denn erkennbar waren nur Erscheinungen, welche als solche den Schematen und also der allgemeinen Form der Anschauung unterlagen, dagegen ist das Unbedingte etwas der Form der Sinnlichkeit Widersprechendes. Die Vernunfteinheit ist kein Phänomenon, und durch die Vernunft wird überhaupt nichts erkannt[1]. Wenn aber von dem Unbedingten gesagt wird, es sey keine Erscheinung, so folgt daraus nicht, dass es Ding an sich sey, vielmehr muss das durch die Vernunft vorgestellte (Noumenon) von dem Phänomenon eben so unterschieden werden, wie von dem Dinge an sich. Ja da man unter Ding an sich das von der Vorstellungsart schlechthin unabhängige Ding versteht, in der Erscheinung aber wenigstens der dem Gegenstande correspondirende Stoff enthalten ist, während jene Vernunfteinheit lediglich in der Spontaneität des Subjectes gegründet ist, so steht die Erscheinung dem Dinge an sich viel näher als das Vernunftwesen, das Noumenon. Man muss deshalb von dem Dinge an sich, von dem man nur einen negativen Begriff geben kann, sagen, dass es gerade das Gegentheil des Noumenon ist, also negatives Noumenon. Als positives Noumenon widerspricht es sich selbst, ist gar nicht denkbar[2]. [Die Verwechslung der Noumena mit den Dingen an sich, von der *Reinhold* mit Recht sagt, dass der Buchstabe der Kritik der reinen Vernunft sie mit veranlasst habe, wird von ihm oft und streng getadelt, und ihre Unterscheidung ist wiederum

1) Theorie. §. 80. 81.

2) Systemat. Darstellung der Fundamente der künftigen und bisherigen Mathematik. Beitr. II. §. 42—46.

einer von den Punkten, wo sein analysirender Scharfsinn zum Verständniss der Kritik wesentlich beigetragen hat. Später hat *Reinhold* den Versuch gemacht, die Dinge an sich ganz durch die Noumena zu ersetzen, womit denn Hand in Hand ging sein Uebergang zu *Fichte* [1].] Nichts desto weniger muss die Vernunft jene unbedingte Einheit nicht nur nothwendig, sondern auch als etwas Nothwendiges (Allumfassendes u. s. w.) denken. Da sie nun weder als vorgestelltes Gegenständliches (Erscheinung) noch als nicht vorgestelltes Gegenständliches (Ding an sich) gedacht werden kann, so bleibt nur übrig, dass sie es als nichtgegenständliches Nothwendiges, d. h. als Gesetz denke, nach welchem alle Gegenstände der Erfahrung systematisch geordnet werden müssen. Die Vernunft hat bei der Erfahrung nur regulativen Gebrauch. Wie alle constitutiven Gesetze der Erfahrung sich in dem Satz zusammenfassen lassen, dass jeder in der Erfahrung gegebne Gegenstand, sofern er erkennbar, unter der objectiven Einheit des durch Anschaun vorgestellten Mannigfaltigen steht (vgl. p. 456), so alle regulativen Gesetze der Erfahrung in dem Satz, dass im Ganzen der Erfahrung nichts vorkommen kann, das nicht nach dem Gesetz der Vernunfteinheit verknüpft werden müsste. Die bekannten Sätze: *non datur hiatus*, *non datur saltus*, *non datur casus*, *non datur fatum* sind in diesem Gesetz enthalten und sind eigentlich nur Regeln für die Betrachtung; ganz eben so auch die Principien der Homogeneität, der Specification und der Continuität der logischen Formen [2]. Verglichen mit *Kant* gibt hier *Reinhold* nichts Neues, nur ist Alles sauberer ausgeführt und der Parallelismus mit der Kategorienlehre mehr hervorgehoben. Ganz dasselbe gilt nun

---

1) Verm. Schr. II, p. 323. 2) Theorie. §. 81.

auch von der Art, wie er die Vernunft-Ideen mit den verschiednen Schlüssen zusammenbringt. Das Wesen (Form) des Verstandes war gewesen Synthesis des Mannigfaltigen zu einem Begriff, dieses logisch angesehn ist Prädiciren eines Merkmals, oder Urtheilen, die nothwendigen Weisen des Urtheilens gaben eben deswegen die verschiednen Formen des Verstandes. Indem die Vernunft sich nicht unmittelbar auf die Anschauung, sondern auf die Verstandesbegriffe bezieht, stellt sie weder wie die Anschauung den empirischen Gegenstand, noch wie der Verstand ein unmittelbares Merkmal desselben, sondern vielmehr ein Merkmal des Merkmals (das sie aus den durch den Verstand gedachten Merkmalen zusammengesetzt hat) vor; dieses ist aber dieselbe Handlung, welche die Logik mit dem Worte Schliessen bezeichnet, und welches darin besteht, dass vom Prädicat etwas prädicirt wird [1]. Es war daher eine grosse Entdeckung *Kant's*, dass er die unbedingte Einheit, welche Einige in der Gottheit, Andere in der Natur zu erkennen glaubten, in der Natur des Vernunftschlusses erkannte [2]. Wie die zwölf Urtheilsformen die Kategorien enthielten, eben so wird durch die drei Formen des Vernunftschlusses die unbedingte Einheit zu den drei Ideen des absoluten Subjects, der absoluten Ursache und der absoluten Gemeinschaft bestimmt, weil im kategorischen Schlusse Subject und Prädicat wie Substrat und Merkmal, im hypothetischen wie Grund und Folge, im disjunctiven wie ein Glied einer Gemeinschaft mit dem andern zur unbedingten Einheit zusammengeschlossen werden. Alle drei Ideen aber werden, weil die Erkenntniss theils auf dem äussern, theils auf dem innern Sinn beruht, objectiv die Gegenstände, subjectiv die Vorstellungen in uns in vollständigen Zusammenhang

1) Theorie. §. 77. 2) Ebend. §. 81.

bringen heissen. Sie ergeben also, je nachdem sie auf jene oder auf diese bezogen werden, sechs Ideen, oder sechs Aufgaben, nämlich: die absolute Einheit des Subjects, der Ursache, und der Gemeinschaft hinsichtlich der Gegenstände und sie hinsichtlich des Vorstellenden zu setzen. Was jene (die Gegenstände) betrifft, so bieten uns dieselben erkennbare Substanzen, Ursachen und Gemeinschaften dar, welche aber als solche relativ sind, und es bleibt nur übrig den Zusammenhang aller als einen absoluten zu denken. Aber die Vernunfteinheit kann auch auf die Totalität der Gegenstände nur vermittelst der Schemata des räumlichen Beharrens, der räumlichen Bewegung und der räumlichen Wechselwirkung gedacht werden, und daher bedient sich *Reinhold* des Ausdrucks, dass sie auf die räumlichen Gegenstände mittelbar bezogen werde [1]. Daher kommt es, dass wenn bei Betrachtung der räumlichen Gegenstände die Idee einer absoluten Ursache sich aufdrängt, welche den erkennbaren Ursachen Einheit gibt, diese als nicht zur Reihe jener gehörig gedacht werden muss. Anders verhält sichs hinsichtlich des Vorstellenden. Diesem wird absolute Subjectivität nicht zugeschrieben vermöge des Schema's des räumlichen Beharrens, absolute Causalität oder Freiheit nicht vermöge des Schema's des räumlichen Nacheinanders oder der Bewegung, endlich absolute Gemeinschaft, nicht sofern es mit andern Gliedern zugleich und beisammen, sondern sofern es mit ihnen übereinstimmend gedacht wird [2]. Die Ideen also der Subjectivität des Ich, der Freiheit und der moralischen Welt ergeben sich, indem die Ideen auf das Subject unmittelbar bezogen werden. In diesem Fall aber wie in jenem sagen die Ideen nichts über die Gegenstände oder über das Subject der Vorstellungen als Ding an sich,

1) Theorie. §. 82. 83. 2) Ebend. §. 85.

und will man auf das Letztere die Kategorie Substanz anwenden, so vergesse man nicht, dass diese *substantia noumenon* von der *substantia phaenomenon*, eben so sehr aber auch von dem Dinge an sich zu unterscheiden ist [1]. Werden die Noumena mit den Dingen an sich verwechselt, so entstehn entgegengesetzte Behauptungen, welche ganz gleich berechtigt sind, und die man nur durch jene Unterscheidung rectificiren kann. [Die Antinomien, welche hier ihre Stelle fänden, hat *Reinhold* nicht behandelt, wohl aber ihre Behandlung bei *Kant* öfter als meisterhaft gerühmt.]

7. Die vorliegende Darstellung der *Reinhold'schen* Lehre zeigt, dass derselbe den Theil der *Kantischen* Philosophie, welcher in der Kritik der reinen Vernunft bearbeitet wird, wie schon *Fichte* [2] dies rühmend anerkannt, wirklich tiefer begründet und also der theoretischen Philosophie *Kant's* durch seine Elementarphilosophie ein sichreres Fundament gegeben hat. Es fragt sich, ob es sich hinsichtlich der praktischen Philosophie eben so verhalte? *Fichte* verneint es, dagegen wird es von *Reinhold* selbst bejaht. In seinen Beiträgen [3] sagt er ausdrücklich, die Elementarphilosophie enthalte die Principien der theoretischen sowohl als der praktischen, der formalen eben so sehr als der materialen Philosophie. Sie sey diese Prämisse für theoretische und praktische Philosophie, indem sie keines von beiden sey. Ihr Object sey nämlich die blosse Vorstellung, — die aufs Object bezogene Vorstellung sey Object der theoretischen, die aufs blosse Subject bezogene Vorstellung Object der praktischen Philosophie [4]. Allein indem er sich dieser Formeln bedient, um den Inhalt der theoretischen und praktischen Philosophie zu bezeichnen, vergisst er ganz, dass er sich derselben Formeln bedient hatte, um damit das

1) Theorie. §. 84.
2) Recens. des Aenesidem.
3) Bd. I, p. 344 ff.
4) Ebend. p. 364.

Wesen der Erkenntniss und des Selbstbewusstseyns, d. h. zweier Objecte der Elementarphilosophie selbst zu bezeichnen. Er vergisst ferner, was er unmittelbar vorher ausspricht, dass mit den Theorien des Erkenntnissvermögens überhaupt, dann der Sinnlichkeit, des Verstandes und der Vernunft die Elementarphilosophie erschöpft sey [1]. Sollte dieselbe die praktische Philosophie eben so sehr begründen, wie die theoretische, so hätte offenbar zu jenen Theorien noch die Theorie des Begehrungsvermögens hinzukommen müssen. Nun finden sich freilich in seinem Hauptwerk das Versprechen eine ausführliche Theorie des Begehrungsvermögens folgen zu lassen und zwei Paragraphen, welche als Grundlinien zu einer Theorie des Begehrungsvermögens bezeichnet sind [2], allein jenes Versprechen ist nicht gehalten und die zwei Paragraphen sind ein Appendix und stellen, wie schon *Fichte* dies bemerkt hat, das Begehrungsvermögen eigentlich als eine Art des Erkenntnissvermögens dar [3]. (*Reinhold* selbst sagt, als er für *Fichte's* Lehre gewonnen war, die Elementarphilosophie könne die praktische Philosophie nur als ein Nebengebäude der theoretischen ansehn.) Der Vollständigkeit halber mögen hier die wesentlichen Punkte seiner Lehre stehn: dass der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden fehlt, der sonst so streng beobachtet wurde, zeigt sich schon darin, dass ehe *Reinhold* in der Paragraphenform fortfährt, er vorläufige Bemerkungen vorausschickt, welche vier Fünftheil der wenigen Blätter einnehmen, die diesem Gegenstande gewidmet sind, in welchen er mehr Definitionen von Trieb, Begehren u. s. w. gibt, als dass er sie wirklich deducirte. Mehr, sagen wir, denn die Deduction fehlt nicht, allein auch sie zeigt, dass *Reinhold*

1) Bd. I, p. 363. 2) Theorie. p. 560—579.
3) An *Reinhold*, Brief 8. in *Fichte's* Leben u. literar. Briefw. Bd. II.

aus seiner Theorie heraustreten muss, um zum Begehrungsvermögen zu kommen. Mit dem grössten Nachdruck hatte *Reinhold* verlangt, dass nur das Vorstellungs vermögen in der Elementarphilosophie betrachtet werde und nicht der Grund der wirklichen Vorstellung oder die vorstellende Kraft (s. oben p. 443). Um den Trieb zu deduciren, welcher der erste praktische Begriff ist, auf den sich dann die übrigen gründen, wird ganz im Gegensatz dazu die vorstellende Kraft vorgenommen. Endlich was den eigentlichen Inhalt dieser Grundlinien betrifft, so besteht dieser in einigen Sätzen, welche nur aus Willkühr nicht in der Theorie der Vernunft abgehandelt wurden. Diese hatte sich begnügt, die Idee des absoluten Subjects und der absoluten Ursache ausführlicher zu behandeln und war über die Idee der absoluten Gemeinschaft flüchtiger hinweggegangen. Hier wird nun diese aufgenommen und gezeigt, wie diese Idee bezogen auf die Subjecte der Erscheinungen des äussern Sinnes uns die Idee einer physischen Welt, bezogen auf die Subjecte der Erscheinungen des innern Sinnes die Idee der moralischen Welt gebe, deren Einheit dann die intelligible Welt oder das Universum sey, welche nichts enthält als die Gesetze der praktischen Vernunft, da in ihr die Realisation des höchsten Guts gedacht wird. Werden dagegen nicht die Subjecte der Erscheinungen, sondern die durch reine Vernunft bestimmten Prädicate oder denkbaren absoluten Realitäten als absolute Gemeinschaft gedacht, so gibt dies die Idee des allerrealsten Wesens, dessen Entwicklung der höhern Metaphysik anheimfällt [1]. Was es mit dieser höhern Metaphysik für eine Bewandniss hat, wird deutlich, wenn man hört, wie nach *Reinhold* sich die Philosophie ohne Beinamen gliedern soll [2]. Nach der, auch ihn beherrschenden Ansicht, dass alle logische Eintheilung

1) Theorie. §. 87. 88. 2) Ueb. Begr. d. Phil. Beitr. I.

dichotomisch seyn müsse, soll die Philosophie in reine und empirische zerfallen, deren erstere enthält, was nur allein im Vorstellungsvermögen bestimmt ist, ohne allen Zusatz des Empirischen. Sie ist dann erstlich Elementarphilosophie, zweitens abgeleitete reine Philosophie. Die abgeleitete ist entweder theoretische oder praktische Philosophie. Die theoretische enthält erstlich die formale theoretische Philosophie (Mathematik und Logik), zweitens die materiale (Metaphysik). Die Metaphysik zerfällt in *a*) allgemeine Ontologie, und *b*) besondere oder abgeleitete Ontologie. Endlich wird in der letztern die Metaphysik der sinnlichen Natur und die höhere Metaphysik unterschieden, deren Inhalt die rationale Psychologie, die Theorie der Freiheit (Aetiologie) die rationale Kosmologie und die rationale Theologie seyn soll. — Die Eintheilung der praktischen Philosophie hat er „nächstens“ zu geben versprochen, ist aber die Erfüllung des Versprechens schuldig geblieben. Wir müssen dies eben so characteristisch finden, als dass hier die Gegenstände der theoretischen Philosophie zugewiesen werden, welche in der „Theorie“ in den Grundlinien der Theorie des Begehrungsvermögens behandelt wurden, und dass er auch schon dort es ausspricht, sie würden hier nur betrachtet, wie sie in eine Theorie des Erkenntnissvermögens hingehörten [1]. — Nach dem was hier nachgewiesen wurde, wird das Urtheil nicht ungerecht seyn, dass die grossen heut zu Tage nicht genug gewürdigten Verdienste *Reinhold's* nur die theoretische Philosophie betreffen. Was er deswegen hinsichtlich des Praktischen geschrieben hat, will zum Theil nur Wiedererzählung des von *Kant* Geleisteten seyn, — so der zweite Band der Briefe über die *Kantische* Philosophie, auf wel-

1) Theorie. p. 575.

che *Reinhold Fichte* verweist als auf die Darstellung seiner praktischen Lehre — oder aber beschränkt sich darauf, nur einzelne Modificationen ohne Bedeutung anzubringen. Die Abhandlungen praktischen Inhalts im zweiten Theil der Beiträge, von denen *Fichte* so viel erwartete, sind nur Wiederholungen des einen Gedankens, der auch in den Briefen durchgeführt wird. *Reinhold* sucht nämlich darin die Freiheit zu vertheidigen sowohl gegen die Deterministen, welche den Willen von den Trieben abhängig machen, als auch gegen manche *Kantianer*, welche (wie *C. C. E. Schmid* mit seinem intelligiblen Fatalismus) die Freiheit nur in das Bestimmtseyn des Willens durch die Vernunft setzen und daher die Freiheit beim unsittlich Handeln leugneten, während er den Indeterminismus in der strengsten Form festhält, indem er die Freiheit sowohl von den Trieben als von der Vernunft unterscheidet und als die Möglichkeit fasst, sich für die einen oder die andern zu entscheiden. Obgleich er hier offenbar *Kant* mit seiner „Möglichkeit absolut anzufangen" auf seiner Seite hatte, und auch entschieden seine Uebereinstimmung mit *Kant* behauptet, so ist er später[1] doch zweifelhaft geworden, ob nicht *Kant* selbst dem Determinismus in der Einleitung zur Rechtslehre zu viel eingeräumt habe. Die Polemik dreht sich hier übrigens mehr um den Gebrauch der Worte „Wille und Willkühr" als um die Sache selbst. — Ein besondres Werk von *Reinhold*, das im J. 1798 erschien[2], und moralische Gegenstände behandelt, kommt hier nicht in Betracht, da es keinen streng wissenschaftlichen Character hat, sondern Bericht enthält über das im J. 1796 aufgesetzte, oben p. 432 erwähnte, moralische

---

1) Vgl. Auswahl vermischter Schriften. Jena 1797. 2r Bd.

2) Verhandlungen über die Grundbegriffe und Grundsätze der Moralität. Lübeck und Leipzig bei *Bohn*. 1798.

Glaubensbekenntniss [1], durch welches *Reinhold* die Bessern unsres Volkes zu grösserer Einigung bringen wollte. —

§. 20.

Indem *Reinhold* selbst bei der Elementarphilosophie nicht stehen bleibt, sondern zuerst durch *Fichte* sich für die Wissenschaftslehre, dann durch *Bardili* für den rationalen Realismus gewinnen lässt, endlich aber die Synonymik als den eigentlichen Schluss seiner Entwicklung ansieht, zeigt diese Versatilität zwar einerseits, dass sein Talent mehr formell ist, sie beweist aber auch andrerseits, dass, wo er den auf die Wissenschaftslehre folgenden Standpunkten nicht nachzugehn vermag, er doch das Bedürfniss mit fühlt, aus dem sie hervorgingen.

Dass die Elementarphilosophie sehr bald einen grossen Anhang gewann, lag in der Natur der Sache. Als die „Theorie des Vorstellungsvermögens" erschien, hatte noch Jedermann *Kant's* lebendes Wort im Gedächtniss, und daher zweifelte man nicht daran, dass *Reinhold*, wie er behauptete, nur begründe, was *Kant* gelehrt hatte. Dazu kam, dass in Jena, wo er als Docent Alles hinriss, gerade unter den Redactoren der Allg. Lit. Zeit. sich seine Freunde befanden. Unvermerkt wurde dieses Blatt aus einem Organ des Kantianismus eines der *Reinhold'schen* Lehre, und wenn *C. Chr. Ehrh. Schmid* gegen *Reinhold* stichelte, so ward dies theils als Brodneid angesehn, theils hatte *Schmid*

1) Entwurf zu einem Einverständniss unter Wohlgesinnten über die Hauptmomente der moralischen Angelegenheiten. Als Manuscr. gedr. 1796.

sich durch seinen intelligiblen Fatalismus selbst in den Verdacht der kritischen Heterodoxie gebracht, endlich brachte ihn auch sein, wenn auch kurzer, Aufenthalt in Giessen aus dem unmittelbaren Connex mit der Literaturzeitung. Einige Jahre hat nicht nur *Reinhold* viele Recensionen für sie geliefert, sondern seine Werke wurden in derselben stets sehr rühmend angezeigt, seine Lehre als die strenger systematisirte *Kantische* angesehn. Auch die von *Fülleborn* herausgegebne Zeitschrift [1] beförderte diese Ansicht, da sie in ihren nicht historischen Artikeln ganz auf dem Standpunkt der Elementarphilosophie stand. Wenn auf der einen Seite *Reinhold* durch seine meisterhafte Darstellung und durch die Connivenz gegen andre Standpunkte Viele, die bisher Gegner des Kriticismus gewesen waren, demselben gewann (selbst den seltsamen Mystiker *Oberreit*), so ward er auf der andern Seite begreiflicher Weise dadurch das eigentliche Stichblatt aller gegen die kritische Philosophie gerichteten Angriffe, und *Eberhard's* Magazin enthält fast nur Polemik gegen ihn, die sich besonders *Schwab* angelegen seyn liess. Diejenigen, welche bereits *Kant* anhingen, gingen mehr unbewusst zu *Reinhold* über. Dagegen die Jüngeren, welche erst durch ihn mit der Kritik bekannt wurden, seine Zuhörer, wurden sogleich ihm gewonnen, und eigneten mit seiner Lehre zugleich sich die Gewissheit an, über *Kant* hinausgegangen zu seyn. Unter denen, die ihm auch sonst näher standen, ist vor Allen *Fr. Carl Forberg* zu nennen (geb. 1770, seit 1792 Docent in Jena, dann Rector in Saalfeld, starb als Geh. Kirchenrath in Hildburghausen am 1. Jan. 1848), welcher schon als Student *Reinhold* zu einer Modification des Beweises brachte, dass der Stoff Mannigfaltiges sey, später die Theorie des Vorstellungsvermögens gegen *Schwab's* Einwendun-

1) Beiträge zur Gesch. der Philosophie. 1791 u. ff. 12 St.

gen vertheidigte [1], dann einen Aufsatz über die Schicksale dieser Theorie schrieb [2] und als Docent in Jena diese Ansichten vertrat, bis er zu *Fichte* überging [3]. Auch *Joh. Benj. Erhard* [4], dieser merkwürdige Nürnberger Scheibenzieher, Arzt und Philosoph, wurde, so weit ein Autodidact, wie er, eine fremde Ansicht sich aneignen konnte, wie dies die Vertheidigung der Theorie des Vorstellungsvermögens gegen *Heydenreich* beweist [5], wenigstens für eine Zeit lang durch *Reinhold's* Persönlichkeit für seine Lehre gewonnen, während er in seinen übrigen Arbeiten [6] diesen Zusammenhang weniger hervortreten lässt und sich im Allgemeinen auf den Boden der kritischen Philosophie stellt, mit deren Principien er eine scharfe Beobachtung im Empirischen verbindet. — Bald erschienen Versuche aller Art, um *Reinhold's* Lehre weiter auszubreiten. *Kosmann* [7], *Pirner* [8], *Goes* [9], *Werdermann* [10], sind theils seine unbedingten Anhänger, theils nähern sie sich ihm. — Als ein ganz entschiedner Anhänger *Reinhold's* zeigt sich *Visbeck* [11],

---

1) *Reinhold,* Ueber das Fundament des philosoph. Wissens. Anhang.

2) In *Fülleborn's* Beiträgen. 1s St.

3) *Forberg, de aesthetica transscendentali.* 1792.

Dess. Ueber die Gründe und Gesetze freier Handlungen. 1795.

(*Dess.*) Fragmente aus meinen Papieren. 1795.

Dess. Klatschrosen, eine Quartalschrift. 1797.

Dess. Apologie seines angeblichen Atheismus. 1799.

4) Vgl. *Varnhagen v. Ense,* Verm. Schriften. 1r Bd.

5) Siehe *Reinhold's* angeführtes Werk.

6) u. A. Ueber das Recht des Volks zu einer Revolution. 1795. (In Sachsen confiscirt.)

Apologie des Teufels in *Niethammer's* philosophischem Journal. Ferner einige Aufsätze in *Mich. Wagner's* Beiträgen zur philos. Anthropologie. 1794. 96.

7) Allg. Magazin für kritische und populäre Philosophie. 1791. 92.

8) *Pirner,* Fragmentar. Versuche über verschiedne Gegenstände. 1792.

9) *Goes,* Systemat. Darstellung der *Kantischen* Vernunftkritik. 1792.

10) *Werdermann,* Darstellung der Philosophie in ihrer neusten Gestalt.

11) Die Hauptmomente der *Reinhold'schen* Elementarphilosophie, in Beziehung auf die Einwendungen des *Aenesidemus* untersucht. 1794.

als geistloser Epitomator der Theorie des Vorstellungsvermögens *Joh. Kern* [1]. In die Mitte zwischen *Kant* und *Reinhold*, aber näher zum Letztern stellt sich *Joh. Chr. Aug. Grohmann* [2]. *Abicht* nahm eine Zeit lang [3] zu *Reinhold* dieselbe Stellung ein, die er zum reinen Kantianismus eingenommen hatte (s. oben p. 256), d. h. er entlehnte ihm den Grundgedanken, dass der Kantianismus einer Begründung bedürfe, er gestaltete ihn aber darin eigenthümlich, dass er nicht den Satz des Bewusstseyns an die Spitze stellte, sondern diesen durch die Thatsache, dass wir beseelt sind (Satz der Beseelung) vertreten liess. Diese Herrschaft der Elementarphilosophie dauerte aber nicht lange. Durch den Abgang *Reinhold's* nach Kiel kam er überhaupt etwas aus dem Connex mit Deutschland, namentlich aber mit der Allg. Lit. Zeit., und konnte nicht mehr, wie bisher, durch sie Jedem, der ihn bestritt, wenn er Anti-*Kantianer* war, sagen, er habe den Kriticismus gar nicht, war er aber *Kantianer*, er habe nur seinen Buchstaben verstanden. Zugleich kam *Fichte* nach Jena. Zwar die Allg. Lit. Zeit. war nur ganz kurze Zeit für *Fichte*, was sie successive für *Kant* und *Reinhold* gewesen war, und seine Lehre musste sich ein andres Verbreitungsorgan schaffen (das philosophische Journal), aber die bedeutendsten Schüler *Reinhold's* wurden *Fichte's* Anhänger, und je mehr dieses Factum bestätigte, was *Fichte* aussprach und

1) Versuche über das Vorstellungsvermögen, über Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft. Ulm 1796.

2) Neue Beiträge zur kritischen Philosophie und insbesondre zur Logik. 1796.

3) *J. H. Abicht*, Hermias oder Auflösung der die gültige Elementarphilosophie betreffenden Aenesidemischen Zweifel. Erlangen 1792.
Dess. Ueber Belohnungen und Strafen. 2 Thle. 1792.
Dess. Neues System eines aus der Menschheit entwickelten Naturrechts. 1792.
Dess. System der Elementarphilosophie. 1795.
Dess. Revidirende Kritik der speculirenden Vernunft. Altenb. 1799-1801.

was die *Kantianer* fühlten, dass die Elementarphilosophie nur der erste Schritt zum Idealismus der Wissenschaftslehre sey, um so bedenklicher wurden sie hinsichtlich der Concessionen, die sie der erstern gemacht hatten, und wichen zurück, und so stand *Reinhold* plötzlich von Zurück- und Weitergehenden verlassen. Während ums Jahr 1794 es fast keinen andern Kriticismus gab als der sich zur Elementarphilosophie bekannte, so dass selbst die Bearbeitungen andrer Gebiete des Wissens nicht mehr *Kant's*, sondern *Reinhold's* Werke zum Ausgangspunkt nahmen [1], während dessen entsteht im folgenden Jahr ein neues Journal für den alten Kantianismus [2], welches in einer Selbstrecension des ersten Jahrganges die Bestreitung des *Reinhold'schen* Standpunktes als sein Hauptverdienst rühmt, freilich aber durch diese Polemik viel weniger als Repräsentant Alt-*Kantischer*, als vielmehr *Beck'scher* Lehre erscheint. Die Allg. Lit. Zeit. wird, nach einem ganz kurzen *Fichte'schen* Rausch, wieder zum Organ für *C. C. Erh. Schmid* und minder Bedeutende dieser Richtung, spottet (z. B. in einer Recension über *Abicht's* Elementarphilosophie) über *Reinhold's* Versuche, tadelt *Grohmann*, dass er sich diesem nähere, anstatt bei *Kant* stehn zu bleiben, — kurz, zeigt sich in der philosophischen Sphäre als zum alten, bereits überflügelten, Kantianismus zurückgekehrt. So kam es denn, dass *Reinhold* allmählig den *Kantianern* so verhasst ward, dass z. B. in einer Sammlung kleinerer Aufsätze von *Kant* weggelassen wurde, was dieser rühmend über *Reinhold* geäussert hatte. Der Schritt, welchen *Forberg* u. A. von der Elementarphilosophie zur Wissenschaftslehre machten, ward endlich von *Reinhold* selbst gemacht. Bei der Revision seiner von der Berliner Akademie mit dem Accessit

1) z. B. *G. Mich. Roth,* Antihermes (Philosophie der Sprache). Frankfurt u. Leipzig 1795.

2) *Jakob's* Annalen.

beehrten Preisschrift[1], welche er vornahm, gerade als er noch im Studium der Wissenschaftslehre begriffen war, ward ihm klar, dass die Annahme des objectiven Stoffes oder des gegebnen Mannigfaltigen auf der Thatsache der äussern Empfindung beruhe, und dass also eigentlich die Wissenschaft, welche als Grundlage aller Philosophie die reinste seyn sollte, auf empirischem Boden ruhe. Den Widerspruch, der darin liege, löse nur die Wissenschaftslehre, sie sey die gesuchte Philosophie ohne Beinamen, zu welcher die Elementarphilosophie höchstens die Brücke bilde[2]. Dieser neu gewonnenen Ansicht gemäss arbeitete er nun in seiner Preisschrift die Parthie, welche den Kriticismus betraf, ganz um und gab sie in dieser veränderten Gestalt heraus[3]; er erklärte zugleich in der Vorrede, dass das wissenschaftliche Fundament der Philosophie, welches die Elementarphilosophie habe geben wollen, in der von *Fichte* und *Schelling* aufgestellten Wissenschaftslehre zu finden sey. Sie gebe nämlich, ohne was reine Philosophie als Wissenschaft unmöglich, das Princip, welches gefunden werde, indem man über das Bewusstseyn und alles Vorstellen hinausgehe. Dieses liege in der Erkenntniss, dass das Nicht-Ich, welches Verstand und Sinnlichkeit voraussetzen, von der Vernunft gesetzt werde. *Fichte* selbst gibt *Reinholden* in dieser Zeit das Zeugniss, er habe den Sinn und die Bedeutung der Wissenschaftslehre richtig erfasst. Ja man kann noch mehr sagen, das Verhältniss der Wissenschaftslehre zur Kritik der reinen Vernunft hat damals *Reinhold* richtiger gewür-

---

1) Preisschriften (von *Schwab*, *Reinhold* und *Abicht*) über die Frage: Welche Fortschritte hat die Metaphysik seit *Leibnitz's* und *Wolff's* Zeit in Deutschland gemacht. Herausgeg. von der Berliner Akademie 1796.

2) *Reinhold's* Brief an Fichte, vom 14. Febr. 1797; in *Fichte's* Leben und literar. Briefwechsel. 2r Bd.

3) *Dess.* Vermischte Schriften. Bd. 2.

digt als *Fichte* selbst, indem er sagt, *Fichte* thue sich selbst Unrecht, wenn er behaupte, die Kritik der reinen Vernunft lehre schon ganz dasselbe, wie die Wissenschaftslehre, thue *Kant* Unrecht, wenn er behaupte, dass die Wissenschaftslehre ihre Resultate unabhängig von der Kritik gefunden habe, thue endlich allen Uebrigen Unrecht, wenn er sage, bisher habe Niemand *Kant* verstanden [1]. Was er in dieser Zeit brieflich gegen *Fichte*, zu dessen Befremden, aussprach, *Kant* selbst werde die Wissenschaftslehre nicht verstehn und nicht billigen, hat die Folgezeit bestätigt. — Ausser der Preisschrift lieferte *Reinhold* auch eine ausführliche Recension für die Allg. Lit. Zeit. [2] über die ersten Werke, in denen *Fichte* die Wissenschaftslehre entwickelt. Wie in der fundamentalen Begründung der Philosophie, so stimmte in dieser Zeit auch in der Rechtslehre *Reinhold* ganz mit *Fichte* überein, wie dies seine Aphorismen [3] über das äussere Recht überhaupt und insbesondre das Staatsrecht beweisen. Auch noch zwei Jahre später zeigt eine kleine Schrift [4], dass er ganz mit der Wissenschaftslehre einverstanden ist. Er zeigt nämlich darin, wie ein System, welches durch und durch Freiheitslehre, nothwendig den Aufgeklärten, d. h. der Popularphilosophie, welche aus Glückseligkeits- und Nothwendigkeitslehre zusammengesetzt, ungereimt erscheinen müsse, zeigt dann weiter, dass die neuste Philosophie mit der Erfahrung den theoretischen Character, mit dem Gewissen den Character der absoluten Freiheit gemein habe, dass sie sich aber von dem Standpunkt des Gewissens (Glaubens) darin unterscheide, dass sie als der künstliche Standpunkt nur als bewusste Thathandlung statuiren dürfe, was dem natürlichen (gläubigen) Standpunkt als

1) a. a. O. p. 343. 2) 1788. Nr. 5—9. 3) a. a. O. p. 401 ff.
4) *Reinhold*, Ueber die Paradoxien der neusten Philosophie. 1799.

gegebne Thatsache erscheinen müsse, dass beide Gebiete völlig von einander gesondert seyen und nur eine Vermischung Unheil, die Beurtheilung des einen nur vom andern aus schiefe Urtheile zur Folge habe. (*Fichte* fand hierin so sehr seine eignen Ansichten wieder, dass er in Folge dieser Schrift *Reinholden* das brüderliche Du anbot.) Schon in dieser Schrift sieht man im Styl, in den eingeflochtenen Bibelsprüchen, Erzählungen u. s. w. den Einfluss *Jacobi's*, mit dem sich *Reinhold* enge verbunden hatte. Noch mehr tritt dieser Einfluss hervor in dem Sendschreiben an *Fichte*, welches *Reinhold*, veranlasst durch die *Fichte-Forbergische* Angelegenheit veröffentlichte [1]. Zwar ist der „Standpunkt zwischen *Jacobi* und *Fichte*" wie er selbst behauptet und *Fichte* anerkennt, nicht ein neuer philosophischer Standpunkt, sondern er reflectirt über Philosophie und Glauben, wie auch *Fichte* dies thut, wenn er Philosophie und Leben einander gegenüber stellt. Der Standpunkt ist kein andrer, als den er in den Paradoxien geltend gemacht hatte, indem er dort wie hier nur zeigen will, dass das speculative Interesse und das praktische Interesse des Gewissens, deren erster durch *Fichte*, der zweite durch *Jacobi* repräsentirt seyen, sich gar nicht tangiren, und eben darum auch nicht anfeinden. Sehr ehrenvoll für den Character *Reinhold's* ist es, dass er gegen *Lavater* in Schutz nimmt, dass der Philosoph die moralische Weltordnung als Gott nimmt, und gegen *Fichte*, dass der Glaube des Gewissens die Realität Gottes verlange. Das Letztere liess für einen Augenblick *Fichte* glauben, *Reinhold* wolle ihn bestreiten; später nahm er dies zurück und erklärte sich mit ihm ganz einverstanden, nur mit dem Unterschiede, dass *Reinhold* mehr den Zusammenhang, er,

---

1) *Reinhold's* Sendschreiben an *Lavater* und *Fichte* über den Glauben an Gott. 1799.

Fichte, mehr den Unterschied beider Standpunkte hervorheben wolle. Allein es ist doch auch nicht zu leugnen, dass das blosse Factum, dass *Reinhold* sich auf diesen nicht philosophischen, sondern vergleichenden Standpunkt nicht nur wie *Fichte* für die Zeit, wo er einen Brief schreibt, sondern für ein ganzes Büchelchen, stellt, dass dieses und der bewundernde Neid, mit welchem er von *Jacobi* dem Philosophen und Gläubigen spricht, dass sie beweisen, wie dem Philosophen *Reinhold* bei der idealistischen Wissenschaftslehre, die wider seinen Willen seinen Kopf gefangen hatte, nicht recht wohl werden wollte. Er selbst gesteht später, dass ihn, während er der Wissenschaftslehre anhing, eine Sehnsucht nach einem ausserhalb des Subjects liegenden Realen erfüllt habe. Für diese schien ihm nun Befriedigung zu versprechen:

Chr. Gottfr. Bardili.

Geboren 1761, zuletzt Professor in Stuttgart, wo er 1808 starb, hat *Bardili* seine philosophischen Ansichten zuerst durch das Studium der Alten ausgebildet, das neben der Astronomie ihn besonders beschäftigte. Sein erstes Werk hat daher besonders die historische Entwicklung von Begriffen zu ihrem Gegenstande gehabt [1]. Darauf hat er *Kant* fleissig studirt, so sehr, dass ein Recensent in der Allg. Lit. Zeit. bei Anzeige eines seiner Werke [2] sagen konnte, er folge im Wesentlichen *Kant*. Zuerst war es besonders die praktische Philosophie, die ihn beschäftigte [3], dann

1) *C. G. Bardili*, Epochen der vorzüglichsten philosophischen Begriffe. Halle 1788. — Daran schliesst sich:

Dess. Ueber den Ursprung des Begriffs der Willensfreiheit. 1796.

2) *Dess.* Sophylus oder Sittlichkeit und Natur als Fundamente der Weltweisheit. 1794.

3) *Dess.* Allgemeine praktische Philosophie. 1795.

ging er zu psychologischen Untersuchungen über[1]. Was endlich seine Metaphysik betrifft, so zeigt eine anonym herausgegebne Schrift[2] ihn noch im Uebergange begriffen zu der Ansicht, bei welcher er stehn blieb, und welche auch *Reinhold* gewann. Jene Briefe gehn (wie er selbst später es ausdrückt) darauf, die reine Philosophie auf die Aesthetik und Alles in Allem zuletzt auf das Gefühl zurückzubringen, den Menschen zu einem Stück des beseelten Pan zu machen und den Pantheismus als dasjenige zu verkündigen, worauf uns nicht nur die geläutertste Speculation hinweise, sondern das auch sogar mit der Natur unsres Gefühls insbesondre in ästhetischer Beziehung sich am Besten vertrage[3]. Zu seinem eigentlichen System kam er durch kritische Untersuchungen über die bisherige Weise die Logik zu behandeln, wie sie bei *Bilfinger*, *Plouquet*, *Maass* und den *Kantianern* ihm entgegentrat. Er glaubte zu bemerken, dass alles Heil der Philosophie nur von einer Reform der Logik abhinge, und gab eine solche in seinem Grundriss der ersten Logik, welcher dem Titel und Dedication[4] entsprechend in einer fast unlesbaren Form und mit maassloser Polemik gegen allen, besonders aber den an *Kant* sich anschliessenden, Idealismus die Grundzüge zu dem rationalen Realismus

---

1) *C. G. Bardili*, Ueber die Gesetze der Ideenassociation und besonders ein bisher unbemerktes Grundgesetz derselben. 1797.

2) *Dess.* Briefe über den Ursprung der Metaphysik. 1798.

3) *Dess.* Brief an *Reinhold* vom 23. Dec. 1803, in *Reinhold's* Leben und literar. Wirken.

4) *Dess.* Grundriss der ersten Logik, gereinigt von den Irrthümern bisheriger Logiken überhaupt, der *Kantischen* insbesondre; keine Kritik, sondern eine *medicina mentis*, brauchbar hauptsächlich für Deutschlands kritische Philosophen. 1800. (Der Berliner Akademie der Wissenschaften, den Herren *Herder, Schlosser, Eberhard,* jedem Retter des erkrankten Schulverstandes in Deutschland, mithin vorzüglich auch dem Herrn *Friedrich Nikolai* widmet dies Denkmal die deutsche Vaterlandsliebe.)

enthält, welchen *Bardili* später ausführlicher, verständlicher und gemessener, besonders in seinen Briefen an *Reinhold* [1], dann aber auch in seiner Elementarphilosophie [2], so wie in einigen Aufsätzen in der von *Reinhold* redigirten Zeitschrift [3] dargestellt hat.

Der Hauptirrthum der neuern Philosophie liegt nach *Bardili* in der irrigen Voraussetzung, als könne Etwas logisch richtig und doch physisch unwahr seyn. Aus diesem Vorurtheil folge ganz nothwendig die Ansicht, dass das Denken etwas nur Subjectives sey, welche die Metaphysik zu der Ich-Lehre *Fichte's* führen, die Logik ganz und gar verderben müsse. Ist nämlich die Logik nur für das subjective Denken und nicht ein Schlüssel zum Wesen der Natur, so sind ihre Verbindungsmittel nur privative, ihren Regeln kommt keine Allgemeingültigkeit zu, die Natur aber mit ihrer ganz andern Logik ist kein System [4]. Jene Ansicht aber von einer aparten Menschen-Logik, die nicht für die Natur gilt, beruht nur auf einer Verwechslung des (allerdings subjectiven) Vorstellens mit dem Denken. Mit der richtigen Exposition des Denkens hat es die nothwendige Reform der Logik und mit ihr der Philosophie zu thun [5]. Diese besteht darin, dass an die Stelle der Logik die Dialektik trete, die Logik und Metaphysik zugleich ist, oder dass die Logik zugleich zur Ontologie werde [6]. Da es streitig ist, ob das Denken etwas Subjectives sey oder etwas Objectives oder Beides, so wird die Untersuchung von

---

1) *C. G. Bardili's* und *C. L. Reinhold's* Briefwechsel über das Wesen der Philosophie und das Unwesen der Speculation, herausgegeben von *Reinhold*. München 1804.

2) *C. G. Bardili*, Philosophische Elementarlehre mit beständiger Rücksicht auf die ältere Literatur. 1802. 1806. 2 Hefte.

3) Beiträge zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philosophie beim Anfange des 19ten Jahrhunderts, herausgeg. von *Reinhold*. 6 Hefte. 1801 ff.

4) Grundr. Vorr. 5) Briefwechsel. p. 85. 6) Ebend. p. 245.

allen diesen Bestimmungen abzusehn und das Denken als Denken zu betrachten haben. Diese Untersuchung knüpft sich nun füglich an das gewiss Zugestandne, dass wer rechnet, denkt, dass alles Rechnen ein Denken ist (wenn auch nicht umgekehrt). Das Rechnen und das Berechnen geben Fingerzeige über das Wesen des Denkens. Abstrahirt man vom Berechnen, so beruht die Möglichkeit alles Rechnens darauf, dass man Eines als Eines und Ebendasselbe in Vielen wiederholen kann. Eben so heisst Denken das Eine Unwandelbare (*Bardili* bezeichnet es mit *A*), welches unendlich Mal wiederholbar, nie sich ungleich wird, wiederholen können. Dieses Eine, Unwandelbare, welches das Wesen des Denkens ausmacht, leidet keine Negation, es ist reine Position [1], sein Grundgesetz ist daher das Gesetz der Identität. Es leidet eben so wenig Qualitäts- und Modalitäts-Unterschiede, sondern es ist das Allgemeine und Nothwendige [2]. (*Bardili* weist dies so nach, dass er zeigt, dass in allen Urtheilen die Copula Ist, in allen Schlüssen das *Ergo* das Denken enthalte, von welchen beiden aber gelte, dass sie immer positiv sind und Allgemeinheit und Nothwendigkeit haben.) Wie sich das Rechnen vom Berechnen unterscheidet, so auch das Denken als Denken von der Anwendung des Denkens und dem Erkennen. Nämlich *A* mit seiner unendlichen Wiederholbarkeit auch in etwas Anderm (in *C*) setzen können, nennen wir *C* durch *A* begreifen oder erkennen [3]. War daher die Formel für das Denken als Denken (das reine Denken) *A*, so wird die Anwendung des Denkens $A + C$ bezeichnet werden können, dieses *C* aber, dieses *plus*, welches zu *A* hinzukommt, ist im Gegensatz gegen das Bestimmende *A* das nur Bestimmbare, die Materie. Nun muss aber das Denken die Materie als Materie zernichten,

1) Grundr. §. 1. 3. 7. 11. 12. 2) Ebend. §. 13. 14. 3) Ebend. p. 4.

denn sonst wird daraus nicht ein **Gedachtes**, andrerseits damit **aus ihr** ein Gedachtes werde, kann sie auch nicht ganz vernichten, sondern es muss etwas an ihr seyn, was sich schlechthin nicht zernichten lässt; eben so aber ist auch das Denken, welches angewandt wurde, nicht mehr das nicht-angewandte reine Denken, es muss also an die Stelle der Formel $A + C$ eine andre treten. *Bardili* wählt nun für das partiell negirte C, d. h. für das, wodurch das Gedachte **Etwas** ist, den Buchstaben B, für das aber, wodurch es **gedacht** ist $-B$, und so ist ihm die Formel für das **Object** $B - B$. In dem Object also findet diese Ur-theilung Statt, nach welcher diese beiden in ihm enthalten sind, welche von ihm als **Wirklichkeit** (B) und **Möglichkeit** bezeichnet werden. Auf dieser vorangegangenen Disjunction beruht alles Erkennen nicht nur [1], sondern es gibt auch gar kein Object, welches nicht, ganz abgesehn davon, ob es vorgestellt wird oder nicht; aus diesen beiden Factoren bestände. Betrachtet man aber sie selbst genauer, so ist das durchs Denken Untilgbare an der Materie ihre **Form**, und zwar die Form des Nebeneinander und Nacheinander, so dass Nebeneinanderseyn (Ausdehnung) und Nacheinanderseyn (Veränderung) Prädicat eines **jeden** Objects ist [2]. (Zeit und Raum sind **gedachtes** Neben- und Nacheinander.) Eben so aber, wie in jedem Object diese Mannigfaltigkeit (C nur **als** B) enthalten ist, eben so auch die Einheit (A, aber nur als $-B$), daher enthält ein jedes **Object** das Denken, und wenn wir ein Object denken oder erkennen, denken und erkennen wir schon das **Denken**, **daher** kommt es, dass jedes Object ein Complex von Merkmalen ist, wie unser Begriff des Objects [3]. Versucht man B **allein** festzuhalten, so ist es C, und also kein denkbares Object, eben so

1) Grundr. p. 67—69. 2) Ebend. p. 80. 81. 3) Briefwechs. p. 126.

— B ist für sich genommen $= A$, nicht ein Nichts, vielmehr das Eine, Unwandelbare, das Denken in sich und durch sich, welches aber nicht erkennbar und nicht vorstellbar ist [1]. $B - B$ ist also die Formel für das (jedes) Object. *Bardili* bleibt aber bei diesem Begriff nicht stehn, sondern sucht die Formel für ein bestimmtes (dieses) Object. Dazu ist wiederum Stoff (ein C) nöthig, welcher im Denken negirt, von dem aber das Unvertilgbare, die Formen „Ausdehnung und Veränderung", aufbewahrt wird. Diese gedachte Bestimmtheit (b), die als ein *plus* zu jener Formel hinzukommt, ist das *genus*, und $B - B + b$ ist eben deswegen das Wesen des bestimmten Objects. In dieser Formel ist $- B$, weil eigentlich A, das *prius* κατ' ἐξοχήν, B ist Grund, Substrat, b endlich Ursache des bestimmten Objects, C dagegen nur Bedingung [2]. Weil aber B die Unterlage, die Hypothesis bildet, deswegen wird es häufig unter die andern gesetzt: $\frac{- B + b}{B}$. Dass dies nicht als Zeichen einer Division anzusehn ist, geht aus *Reinhold's* Darstellung hervor [3]. Dieses b zeigt sich als das, was es ist, als unveränderliche Einheit (Denken) und Aussereinander, indem es sich vervielfältigt und also in der Veränderung bleibt. Vermöge dieser Selbstmultiplication ist das bestimmte Object Organismus oder hat Leben [4]. (Hier wird es übrigens Jedem klar, in wiefern gesagt werden muss, dass Denken nicht nur etwas Subjectives seyn könne. Organismus ist [zu einem Zweck] berechnetes Object, Rechnen aber war Denken.) War schon das Erkennen eines jeden Objects Erkennen des Denkens, so gilt dies vom Erkennen des Organismus noch mehr. Wir erkennen die Pflanze, wenn wir ihren Gedanken in uns wiederholen. Ihr *genus* ist Multiplicator

1) Grundr. p. 97.
2) Ebend. p. 172.
3) Beitr. VI. Nr. 1. p. 89.
4) Grundr. p. 170.

ihrer Merkmale ganz wie unser Begriff von ihr (Genus — Begriff, genetisch — generisch). Daher kann ich bestimmen, was für ihre Nachkommen gilt, als machte ich sie [1]. Beim Organismus ist daher Demonstriren aus Begriffen möglich, der Staub ist schwerer zu begreifen als die Blume [2]. Das Denken aber, welches allenthalben im Weltall herrscht, ist nicht überall in gleicher Intensität gesetzt. In den blossen Organismen, z. B. den Pflanzen, existirt es bloss als Zustand, sie geniessen das Denken passiv und ihnen kommt nur das πάϑημα νοήσεως zu [3]. Jene entwickelte Formel nämlich ist nicht die höchste: Wird der Organismus selbst wieder zum Stoff des Denkens, so entsteht dadurch ein solches, was nicht nur überhaupt Multiplicator der Form ist, sondern diese Multiplication in sich vollzieht. Dieses nun, welches, in einer analogen, freilich arithmetisch nicht zu rechtfertigenden, Formel ausgesprochen, höhere Potenz jener, also $\frac{-B^2 + b^2}{B}$ wäre, ist das vorstellende Wesen [4]. Dieses ist Organismus, aber es ist mehr als dies, es ist träumende Monas wie das Thier, während der blosse Organismus nur die schlummernde Monas (das Leben der Pflanze, des Erdkörpers) gab. Erhebt sich endlich das vorstellende Wesen dazu: sich nicht nur in sich, sondern auch durch sich zu multipliciren, so gibt dies $\left(\frac{-B^3 + b^3}{B}\right)$ das bewusste Wesen, in welchem Organismus und Vorstellung mit enthalten sind, das also schlummert, träumt und wacht, dies ist der Mensch. Das Denken, welches das Weltall durchdringt, kommt eben deswegen in dem Menschen dazu, Bewusstseyn zu seyn. Macht der Mensch sein Denken nicht vom Animalischen, Individuellen, Phantasie, Leidenschaft

1) Briefwechsel. p. 134.
2) Grundr. p. 221.
3) Ebend. p. 185.
4) Ebend. p. 261.

u. s. w. genugsam frei, so träumt er auch in seiner Speculation (wie die Idealisten)[1]. Eben deswegen besteht auch sein Erkennen nur in dem Antitypiren dessen, was als Typus in der Natur uns entgegentritt. Seine höchste Aufgabe ist daher in dem Postulate *Cogita!* gegeben, durch dessen Vollziehung alles von der niedern Skala (Potenz) auf die höhere befördert wird[2]. Hier erhebt sich das Lebensgefühl zur Personalität, in ihm die wesentlichen Gesetze der Erscheinungen (die *Bardili* auf Coexistenz, Affinität und Gegensatz zurückführt) zu Gesetzen der Association seiner Gedanken. Endlich wenn gleich in dem Menschen das Individuelle[3] $\left(\frac{-B^2+b^2}{B}\right)$ oder Animalische sich gleichfalls findet, so hat er durch das Denken die Macht dieses zu tilgen, und sich so zum *prius κατ' ἐξοχήν*, zum Grunde und zur Ursache zu erheben. Jenes ist das Letzte, wozu wir kommen, und wird nicht so wie die übrigen erkannt, es ist das Unnennbare, das Urseyn, — eben so wenig wird die Materie als solche erkannt, in allem Erkennen ist sie da und das Schaffen der Materie fällt ausserhalb der Philosophie der Mythologie anheim[4]. —

Es erhellt aus diesen Hauptsätzen des rationalen Realismus, dass *Bardili*, abgestossen vom transscendentalen Idealismus, in den er nie wahrhaft eingedrungen war, gegen denselben die Realität der Ideen festzuhalten suchte, ganz wie bald nachher *Schelling*, innerhalb des Idealismus eben so unbefriedigt mit ihm, eine analoge Aufgabe sich stellte. Man braucht nicht zu glauben, was der rücksichtslose *Bardili* 1803 an *Reinhold* schreibt[5], dass „seines Vetters *Schelling* (der sich schon früher bei ihm über die Natur des Lichts Rath erholt) ganze Naturphilo-

1) Grundr. p. 263. 2) Ebend. p. 197. 3) Ebend. p. 245 ff.
4) Briefwechsel, öfter. — Grundr. p. 256.
5) *Reinhold's* Leben u. s. w. p. 325.

sophie im Keim in seinen (*Bardili's*) Briefen über den Ursprung der Metaphysik sich befinde", oder: „seine (*Schelling's*) Indifferenz des Objectiven und Subjectiven in einer, gleichwohl wie mich deucht bei ihm subjectiven Vernunft ist, ich wette, was Sie wollen, ein Diebstahl, den er an uns begangen" [1], — und kann doch eine Verwandtschaft zwischen den Lehren *Bardili's* anerkennen, ja zugeben, dass *Schelling* und *Hegel* bei *Bardili* sehr viel gelernt haben. Dagegen streitet weder die Polemik Beider gegen ihn, noch die Verachtung, mit der namentlich *Schelling* zunächst den zu seinem Anhänger gewordenen *Reinhold*, dann aber auch *Bardili* selbst behandelt. So sehr nämlich das Identitätssystem einen diametralen Gegensatz zur Wissenschaftslehre bildet, so ist es doch so sehr aus dieser hervorgegangen, dass *Schelling* noch als er die Ideen zur Naturphilosophie und den transscendentalen Idealismus schrieb, sich völlig mit *Fichte* einverstanden glauben konnte. Wie hätte er zugestehn können, dass Berührungspunkte Statt finden zwischen seiner (von ihm selbst für Idealismus gehaltenen) Lehre und diesem rationalen Realismus. Endlich kommt dazu, dass auch nur Berührungspunkte behauptet werden können, indem die grossen Differenzen, das Unerkanntbleiben des Absoluten, die Undeducirbarkeit der Materie u. s. w., bei *Bardili* es begreiflich machen, dass *Schelling* in ihm einen untergeordneten Standpunkt sah. Gewiss Unrecht aber geschieht ihm, wenn das zuerst von *Fichte* in seinem Ingrimm über *Reinhold* ausgesprochene Wort, dies sey nur die aufgewärmte Elementarphilosophie, so häufig wiederholt worden ist. Diese Berührungspunkte aber zwischen dem rationalen Realismus und der spätern nothwendigen Consequenz des *Kant-Fichte'schen* Standpunkts motivirt das Urtheil, dass *Reinhold*, indem er sich

1) *Reinhold's* Leben u. s. w. p. 316.

Bardili anschloss, zwar nicht wie bei seinem Uebergange zu *Fichte* hinsichtlich der Elementarphilosophie erkannte, wohl aber in Betreff der Wissenschaftslehre fühlte, was dem Idealismus der letztern mangle und welche Aufgabe der Philosophie gesetzt sey, deren Zeit gekommen war.

In *Bardili's* Lehre nämlich glaubte *Reinhold* gefunden zu haben, was er unbewusst ersehnt hatte, eine Philosophie, die nicht nur als Speculation dem Leben gegenüberstehe, sondern über beiden stehend, beide befasse. Wie seinen Zutritt zur Wissenschaftslehre, so bezeichnete seinen Uebertritt zum rationalen Realismus eine Recension in der Allg. Lit. Zeit. [1], in welcher er einen ausführlichen Auszug der ersten Hälfte des Grundrisses und eine kurze Angabe des Inhalts seiner zweiten Hälfte gab, und zugleich erklärte, *Bardili* stehe als speculativer Philosoph auf einem höhern Standpunkt als *Kant* und irgend einer der Vorgänger und Nachfolger desselben. Dabei aber blieb es nicht, er fing einen lebhaften Briefwechsel mit *Bardili* an, den er zum Theil hat drucken lassen, und fasste sogleich den Plan, in einer besondern Zeitschrift für die Verbreitung ihres gemeinschaftlichen Systems zu wirken. *Bardili* war, und blieb entzückt von *Reinhold's* Darstellungen, und in der That konnte er in seiner Rücksichtslosigkeit und bei seiner ungelenken Entwicklung nirgends eine bessere Ergänzung finden, als an *Reinhold*. Dennoch blieben Beide vereinsamt; der Einzige, der sich entschieden zu ihnen bekannte, ist *Jensen*, dessen Werk [2] eben deswegen früher *Reinholden* zugeschrieben wurde, was noch jetzt häufig geschieht. Wie in allen seinen Entwicklungsphasen, so leitet *Reinhold* auch in den Beiträgen hier seine Lehre historisch ein, indem er die verschiednen Standpunkte seit *Baco* characterisirt und dann auf den rationalen Realismus

1) 1800. Nr. 127—129. 2) Briefe über Wahrheit, Gott, Organismus und Unsterblichkeit. Kopenhagen 1803.

übergeht, von der er behauptet, sie gehe über alle Subjectivität und Objectivität hinaus, und vermittele eben deswegen *Fichte* und *Spinoza*[1]. Dann entwickelt er den Standpunkt selbst. Er zeigt, dass, da es sich hier um eine Analysis, um eine Begründung handle, nothwendiger Weise das, womit begonnen wird, ein Problematisches oder Hypothetisches seyn müsse. Von diesem als dem Zu-Begründenden wird ausgegangen zu dem Begründenden oder Urgrunde. Vergisst man dies, und nimmt das Erste, wovon ausgegangen wurde, für das Urwahre selbst, so ist dies eine falsche Philosophie, die eben so sehr den Dogmatismus als den Skepticismus gebiehrt[2]. Nach diesen vorläufigen Betrachtungen gibt nun *Reinhold* die Elemente des rationalen Realismus[3]. Später, besonders durch die Darstellung des *Schelling'schen* Systems in der Zeitschrift für speculat. Physiol. II, 2. bewogen, gab er eine Neue Darstellung desselben[4] in mathematischer Form. Mit Recht nennt *Bardili* diese Darstellung bewundernswerth. Wenn man sieht, wie *Reinhold* aus dem krausen und verworrenen Grundriss u. s. w. ein kunstvolles Ganze gemacht hat, in welchem die einzelnen Fäden entwirrt, alles durchsichtig und klar ist, und wenn man dann zum Grundriss u. s. w. zurückgeht und wirklich alle wesentlichen Gedanken der Darstellung darin wiederfindet, so glaubt man es *Reinhold* gern, dass er denselben vor seiner Recension sechs Mal und nachher wieder sechs Mal gelesen habe. Es wird hier der eigenthümliche Gedanke, dass die höhere Stufe immer die frühere als einen Factor enthalte, welcher durch das darauf angewandte Denken ergänzt und so potenzirt werde, bis im denkenden Wesen man die Wiederholung des Wesens im Wesen durch das Wesen habe, eben so wie bei *Bardili* und mit denselben arith-

1) Beitr. I, p. 23.
2) Ebend. I, Nr. 2.
3) Ebend. II, Nr. 5.
4) Ebend. III, 3.

metischen Formeln durchgeführt. Viel länger als *Bardili* hält sich aber *Reinhold* bei dem Urseyn auf, dessen Daseyn nur als Manifestation an der Natur denkbar, so aber auch an dem Berechneten des Weltgebäudes demonstrabel sey. Später gab dann *Reinhold* in seinen Elementen der Phänomenologie[1] eine Erläuterung des rationalen Realismus durch seine Anwendung auf die Erscheinungen, und sucht nun durch die drei Typen (Coexistenz, Gegensatz und Affinität), deren Antitypen dem Verstande immanent sind, und deren Einheit die Individualität gibt, die wesentlichen Typen (Gesetze) aller Erscheinungen zu entwickeln. Er entwickelt hier theils logische Kategorien, wie Quantität, Endlichkeit, extensive und intensive Grösse, theils Naturgesetze, wie Attraction, Repulsion, Bewegung u. s. w. Hier, wo er weiter geht als *Bardili*, scheint ihm dieser nicht recht folgen zu können, wenigstens lobt er an diesem Aufsatz nur, was er selbst gesagt hatte, die Lehre von den drei Typen. — Am allermeisten aber ist er entzückt über einen Aufsatz, der die Ueberschrift führt: Neue Auflösung der alten Aufgabe der Philosophie[2]. *Reinhold* bestimmt hier die Aufgabe der Philosophie so, dass sie die Möglichkeit des Erkennens und Seyns auf das absolut Eine zurückzuführen habe; ihre Auflösbarkeit ist durch ihre wirkliche Lösung zu beweisen, und darum zuerst hypothetisch anzunehmen, dabei aber nicht, wie Metaphysiker und Transscendentalphilosophen thun, ein Gegensatz von Seyn und Erkennen vorauszusetzen. Das Einzige, was als bekannt vorausgesetzt werden kann, ist die reine (nicht blosse) Identität und Nicht-Identität. Sie sind die heuristischen Principien. Die Identität (nicht die die Nicht-Identität voraussetzende Indifferenz) steht als die absolute Thesis der

1) Beitr. IV, Nr. 2. 2) Ebend. VI, Nr. 1.

Nicht-Identität als blosser Hypothesis voraus. Die verworrenen Vorstellungen über diese Begriffe haben Widersprüche zur Folge. Der deutliche Begriff der Nicht-Identität zeigt, dass sie als solche ein Widerspruch ist, und dass dieser nur gelöst wird, indem die Identität als angewandt auf die Nicht-Identität gedacht wird. In dieser Anwendung liegt Disjunction wie Conjunction enthalten, und so enthält die auf die Nicht-Identität angewandte Identität die vier Momente Thesis, Antithesis, Synthesis und Nexus (Analysis). Indem diese wesentlichen Momente verkannt werden, was in der bisherigen Philosophie eben so wie im gemeinen Denken geschah, weil Beide Denken und Vorstellen verwechselten, so entstanden vier Widersprüche, die der rationale Realismus löst: Es ward versucht 1) die Hypothesis ohne die Thesis; 2) die Hypothesis mit der Thesis ohne Synthesis; 3) sie in der Synthesis ohne Antithesis, endlich 4) sie in der Synthesis und Antithesis ohne voranstehende Thesis zu denken. Die wahre Philosophie hat diese vier Widersprüche zu lösen. Die Abhandlung *Reinhold's* (die nicht vollendet ist) zeigt nun, wie der erste Widerspruch gelöst wird in der Formel $B - B$, wie der zweite Widerspruch gelöst wird, indem in $+ b$ nicht nur Möglichkeit und Wirklichkeit, sondern die durch die Möglichkeit bestimmte Wirklichkeit, also wirkliche Synthesis gedacht wird. Hier bricht die Abhandlung ab, von der *Bardili* selbst sagt, er könne *Reinhold* nicht genug bewundern, dass er immer dieselben Gedanken in stets neuen und bessern Wendungen wiederhole. Verglichen mit diesem Aufsatz ist jedenfalls unbedeutend zu nennen, was *Reinhold* später zur Begründung der Ansicht geschrieben hat [1]. Neben dieser (thetischen) Aufgabe wird nun fortwährend in den Beiträgen noch ein polemischer Zweck verfolgt.

1) *K. L. Reinhold,* Anleitung zur Kenntniss und Beurtheilung der Philosophie in ihren sämmtlichen Lehrgebäuden. Wien 1805.

Vorzüglich ist es *Schelling*, den er bestreitet. Zwar gibt er ihm zu, dass er die letzten Consequenzen aus dem durch *Kant* begonnenen transscendentalen Idealismus gezogen habe, aber da die ganze Richtung auf einer Verwechslung des Denkens und der Vorstellung (*δόξα*) beruhe, so ist er ihm eben der consequente Philodox, sein fichtisirter Spinozismus oder spinozisirter Fichtismus die höchste Spitze der Philodoxie. Als diese höchste Stufe der Verirrung stehe sie der wahren Philosophie am Nächsten, weil sie am Weitesten von ihr entfernt sey. Vom *Schelling'schen* Standpunkt aus müsse der rationale Realismus als eine Carricatur seines Identitätssystems erscheinen, während sichs eigentlich umgekehrt verhalte, und *Schellingen* der Begriff der Identität fehle. Die Indifferenz werde nur durch Absehn von der Differenz und Hinsehn auf dieselbe gewonnen. Die Verwechslung von Denken und Vorstellung habe die von Wesen und Erscheinung, Gott und Natur zur Folge, und jenem Standpunkt müsse freilich der rationale Realismus als Dualismus erscheinen, obgleich dieser den blossen Stoff für einen Widerspruch erkläre u. s. w. Man kann nicht leugnen, dass *Reinhold*, so Vortreffliches seine Kritik der frühern Standpunkte enthält, dem *Schelling'schen* Unrecht thut. Dies hat seinen Grund eben darin, was er selbst bekennt, dass er alle, bis auf den *Schelling*-*schen*, selbst durchgemacht hatte und wirklich übersah, diesen aber nicht. Dass seine Polemik bitter und oft leidenschaftlich ist, kann bei den maasslosen Misshandlungen, welche *Reinhold* von der gar nicht provocirten Bemerkung *Schelling's* an, dass *Reinhold* mit allen 32 Winden segle, bis zu dem Gespräch im kritischen Journal und noch weiterhin von *Schelling* erfahren hatte und fortwährend erfuhr, Niemand Wunder nehmen. Wenn gleich der „rationale Realismus“, zu welchem, „durch *Bardili* gewonnen“, *Reinhold* überging, nicht ein System von gros-

ser wissenschaftlicher Bedeutung ist, so zeigt doch das Uebergehn selbst den feinen philosophischen Tact *Reinhold's*, durch den er fühlte, dass über den Standpunkt der Wissenschaftslehre hinausgegangen werden müsse. Nicht im Stande, wie früher aus der Kritik der reinen Vernunft die Elementarphilosophie, so aus der Wissenschaftslehre selbst einen Realismus hervorgehn zu lassen, bleibt ihm nur übrig, denselben gegen die Wissenschaftslehre geltend zu machen und sie als Verirrung zu bezeichnen, während der *Schelling'sche* Realismus im Stande ist, sie in sich aufzunehmen und dadurch zu überwinden. Ein ganz ähnliches Anerkenntniss muss nun auch hinsichtlich der letzten Veränderung, welche *Reinhold's* Ansichten erfahren, ihm gegeben werden. Die Synonymik nämlich geht aus dem Gefühl hervor, dass es vor allem Andern in der Philosophie einer Kritik der beim Denken angewandten Kategorien bedürfe, und dass der unkritische Gebrauch vieldeutiger oder sinnverwandter Wörter mit die Schuld trage an dem Unwesen der neuern, namentlich der *Schelling'schen* Schule. Hinsichtlich dieser Beschuldigung stand nun *Reinhold* nicht allein. Ganz gleichzeitig mit seiner Synonymik erscheint ein Werk, welches eben sich die Aufgabe gestellt hat, die Kategorien des Denkens einer wissenschaftlichen Kritik zu unterwerfen, und dem Unwesen ein Ende zu machen, das, namentlich von sogenannten Naturphilosophen, getrieben wurde. Dies Werk aber, welches eine immanente Kritik des bekämpften Standpunkts enthält, weil es aus ihm hervorgeht, ist — *Hegel's* Logik. Zu ihr verhält sich *Reinhold's* Synonymik gerade so, wie sich sein rationaler Realismus zum Identitätssystem verhielt, und hätte er sie gelesen, er hätte gleichfalls sagen müssen: dass die Synonymik *Hegeln* als Carricatur seiner Logik erscheinen werde, während sichs umgekehrt verhalte. Diese Zusammenstellung ist aber nur in sofern

berechtigt, als die Aufgabe, die sich beide Werke stellen, eine verwandte ist. In der Ausführung zeigen sie einen diametralen Gegensatz. Denn wenn *Hegel* in seiner dialektisch-synthetischen Untersuchung darauf ausgeht, die entgegengesetzten Bestimmungen zu vermitteln, und wo der Sprachgebrauch Entgegengesetztes mit einem Wort bezeichnet, dies freudig anerkennt, so geht dagegen *Reinhold* — eine durchweg analytische Natur — darauf aus, zu distinguiren, und klagt fortwährend darüber, dass es Homonyma gebe, welche dahin brächten, sich der Fiction hinzugeben, als wenn es ein Gemeinschaftliches für entgegengesetzte Begriffe gebe. Er betrachtet nun verschiedene Gruppen (Familien nach seinem Ausdruck) dieser Kategorien, und beginnt als mit der wichtigsten mit der Betrachtung von Einheit und Einerleiheit, Verschiedenheit und Unterschied. Er zeigt, dass diese weder verwechselt werden dürfen, noch auch man sich dem dialektischen Blendwerk einer Einheit überhaupt, unter welcher Einheit und Einerleiheit befasst seyen, oder eines Unterschiedes überhaupt, der zu seinen Arten den Unterschied und die Verschiedenheit habe, hingeben solle. Mit diesen dialektischen Blendwerken nun beschäftige sich die sogenannte Logik, alle ihre Denkgesetze hätten nur solche Gespenster der Abstraction zu ihrem Inhalt, und die Logik mit der Vieldeutigkeit ihrer Formen verderbe daher Alles. Hütet man sich nun vor dieser Confusion, so ergibt sich, dass die reine und die empirische Erkenntniss ganz verschiedener Formen sich bedienen, dass daher ein Versuch die eine aus der andern abzuleiten eine ungehörige Vermengung sey, dass der Versuch etwas Gemeinschaftliches für das *a priori* und *a posteriori* zu finden, auf einem eben solchen Undinge beruhe, wie die formale blosse Einheit, der blosse Unterschied u. s. w. ward. Es wird dann besonders an der *Schelling'schen* Philosophie nachge-

wiesen, wie diese durch die Anwendung vieldeutiger Worte wie Grund, Kraft, Leben, Subjectivität u. s. w. zu einem die getrennten Gebiete confundirenden, d. h. verworrenen Denken komme.

§. 21.
Reinhold's Gegner.

Das Verdienst der Elementarphilosophie beschränkt sich nicht darauf, durch Zurückführung der Sinnlichkeit und des Verstandes auf eine gemeinschaftliche Wurzel den Kriticismus tiefer begründet zu haben. Vielmehr gibt sie eine Auffassung desselben, bei der ein Hauptpunkt des transscendentalen Idealismus, hinsichtlich dessen *Kant* eine doppelte Ansicht freigelassen hatte, in einer bestimmten Weise entschieden wird. Erscheint nun gleich *Reinhold* hierin einseitiger und also flacher als *Kant*, so trägt er doch eben dadurch zur weitern Entwicklung des Kriticismus bei, indem er die entgegengesetzte Auffassung desselben hervorruft, und also alte Gegensätze geschärft hervortreten und ihrer allendlichen Lösung näher gebracht werden. Der Elementarphilosophie, welche den Kriticismus so sehr als Dogmatismus und Empirismus nimmt, als *Kant's* Buchstabe dies erlaubte, tritt *Maimon* mit seinem kritischen Skepticismus, *Beck* mit seinem kritischen Idealismus entgegen. In dem negativen Theil ihrer Polemik zeigen Beide manchen Berührungspunkt mit den skeptischen Lehren des *Aenesidemus (Schulze)*.

1. Die Zurückführung der beiden Erkenntnissquellen auf eine (Vorstellungsvermögen oder auch Bewusstseyn) war offenbar die grösste wissenschaftliche That *Reinhold's*. Sie ist der Philosophie unverloren geblieben, weder seine kritischen Gegner *Beck* und *Maimon*, noch der über ihn hinausgehende *Fichte* haben versucht, den von *Reinhold* überwundenen Dualismus wieder ins Leben zu rufen. Hierin geht *Reinhold* entschieden über *Kant* hinaus, und es ist erklärlich, warum dieser in einem vertrauten Briefe an ihn zu verstehn gibt, es sey bedenklich seinen Standpunkt so hoch, über jenen Gegensatz zu nehmen, während es doch in dem System noch so viel zu thun gebe. Jener Wink war aber von *Reinhold*, ehe er gegeben ward, berücksichtigt durch die Erörterung eines Punktes, welcher bei *Kant* selbst ein chamäleonartiges Ansehn hat. Das Ding an sich ist eigentlich der Angelpunkt, um den sich der transscendentale Idealismus dreht, indem sein Unbekanntseyn vor dem gewöhnlichen Dogmatismus, seine Annahme vor *Berkeley's* empirischem Idealismus rettet. Dieses Ding an sich aber, was ist es? *Kant* sagt ausdrücklich, es sey nicht zu entscheiden, ob es in uns oder ausser uns sey, und drückt sich eben daher am liebsten negativ aus: es sey nicht Substanz, sey überhaupt nicht unter Kategorien zu fassen u. s. w. Wurde nun über jenes Entweder Oder eine Entscheidung versucht, so konnte sie entweder so ausfallen, dass man die Dinge an sich als nur vom Geiste gesetzte nahm, oder aber, dass man sie vielmehr als von ihm unabhängig und auf ihn einwirkend fasste. Jede dieser Ansichten konnte sich auf *Kant's* ausdrückliche Behauptungen berufen. Auf der einen Seite (s. §. 5, 6.) hatte *Kant* ausdrücklich gesagt, das Ding an sich bedeute nur die Selbstbegrenzung des Verstandes, er hatte weiter durch die praktische Bedeutung, welche er dem Dinge an sich gab, den Gedanken noch näher gelegt,

dass es nur vom Ich selbst gesetzte Schranke sey, er hatte es als das überall eine x bezeichnet, welches nur anzeige, dass die Synthesis objectiv, d. h. nothwendig sey u. s. w. Auf der andern Seite enthält die Kritik der reinen Vernunft (nicht nur in den spätern Ausgaben) auch ganz entgegengesetzte Behauptungen. Schon dass von den Dingen an sich gesagt wird, sie seyen, prädicirt von ihnen eine von uns unabhängige Existenz. Eben so zeigt *Kant*, indem er von ihnen in der Mehrzahl spricht, dass er die eben angeführte Bestimmung fallen lässt, nach der es sich um die eine, vom Geist gesetzte, Synthesis handle. Er stellt darum den idealistischen Erklärungen andre entgegen, die den entgegengesetzten Character haben. Will man dies eine Verworrenheit des *Kantischen* Denkens nennen, so sage man auch, dass der Keim, der den ganzen Baum enthält, Verworrenheit darbiete. *Reinhold* nun schlägt von den beiden nach *Kant* möglichen Wegen den einen ein. Für ihn ist es der Gegenstand, der wenigstens den Stoff der Vorstellung liefert (s. p. 444), und wenn gleich das Ding an sich nicht vorstellbar ist, so wäre doch eine Vorstellung nicht möglich, wenn nicht ausser dem Bewusstseyn ein Gegenstand existirte, den der Stoff der Vorstellung repräsentirt. So ist also die Vorstellung eine Wirkung des Gegenstandes und des Vorstellungsvermögens. Nennt man nun eine Ansicht, welche das Daseyn der Dinge behauptet, dogmatisch, ferner eine solche, welche von Dingen ausser uns die Vorstellungen ableitet, Empirismus, so wird die Elementarphilosophie Dogmatismus und Empirismus seyn. Wenigstens das Letztere hat übrigens *Reinhold* selbst, nachdem er zu *Fichte* übergegangen war, zugestanden (s. p. 476): Durch den vom Gegenstande gegebnen Stoff, sagt er, habe seine ganze Theorie eine empirische Basis bekommen. Verglichen mit *Kant* erscheint *Reinhold*, weil er von den zwei möglichen Ansichten die eine ausschliesst, einseitiger,

und wenn die Tiefe einer Lehre darin besteht, dass sie möglichst viele verschiedne Bestimmungen enthält, wird seine Lehre flacher seyn als die *Kantische*. Man sey aber nicht ungerecht. Gerade dieses Ausschliessen der einen Möglichkeit macht es, dass *Reinhold's* Darstellung schärfer und bestimmter wird, ein Vorzug, den nur die gering anschlagen können, welche die Verständlichkeit und Präcision verachten. So enthält auch nur eines der Saamenblättchen, die aus dem Keim hervorgehn, weniger als er, aber zeigt eine bestimmtere Gestaltung.

2. Eine einzige Einseitigkeit geltend gemacht, so wäre von einem Fortschritt keine Rede, es gäbe nur einen Rückfall. Damit, was in dem Kriticismus liegt, sich vollständig entfalte, ist es nöthig, dass eben so die entgegengesetzte Auffassung sich geltend mache. (Aus zwei Saamenblättchen geht der Stengel hervor, beide sind die Entfaltung des Keims, eines abgerissen, verdorrt er.) Diese ruft nun *Reinhold's* Elementarphilosophie in solchen Männern hervor, welche gerade sich an die andere von *Kant* gestellte Alternative halten. Obgleich durch diesen Gegensatz innerhalb der *Kantischen* Schule die Einheit derselben einen starken Stoss erleidet, ja eigentlich die ursprüngliche Gestalt des Kriticismus verschwunden ist, so hat derselbe doch für die Entwicklung der neusten Philosophie den grossen Vortheil, dass sich nun zeigt, dass ein Gegensatz, von welchem die Schule geglaubt hatte, er sey völlig vermittelt, in einer höhern Potenz wiederkehrt, und eben darum noch einer innigern Vermittelung bedarf. Sollte es gelingen, eine solche, gleichfalls in einer höhern Potenz, zu finden, so wäre die Philosophie der allendlichen Lösung einer ihrer Aufgaben (s. §. 1.) näher gebracht. Eine solche höhere oder innigere Vermittelung ist aber nur möglich, wenn die Gegensätze selbst mit grösserer Energie hervortreten, indem gezeigt wird, dass sie viel tiefer wurzeln, als es

zunächst schien. Den vorkritischen Dogmatismus und Idealismus konnte man wohl in der Kritik für einen Moment vereint glauben. Der kritische Dogmatismus und Idealismus bedarf einer andern Vermittelung. Sie wird nur in einem System zu finden seyn, welches über *Kant* hinausgeht, indem es (wie die Elementarphilosophie und die hier zu betrachtenden Gegner derselben) die tiefere Begründung des Kriticismus adoptirt, und dann zu zeigen versucht, wie er eben sowohl Dogmatismus als Skepticismus, eben sowohl Empirismus als Idealismus nur ist, weil er keines von Allem ist. Dass dieses System noch mehr, als die bemerkten Einseitigkeiten, von dem ursprünglichen Kriticismus abweichen, und angefeindet werden wird, ist erklärlich. Eben so erklärlich ist es, dass die ihm vorhergehenden Einseitigkeiten nicht werden zugestehn wollen, was es selbst und was nicht dabei Interessirte behaupten, dass sie die Vorhalle zu jenem System bilden. Zunächst treten gegen *Reinhold* zwei Männer auf, welche zu zeigen versuchen, dass einer, schon von *Kant* vernachlässigten Seite, von ihm noch mehr Unrecht geschehe, nämlich der skeptischen. *Kant* hatte es dankbar anerkannt, dass *Hume* ihn aus dem dogmatischen Schlummer geweckt habe, indem er gezeigt, dass der Causalitätsbegriff nicht ein Verhältniss der Dinge sey, sondern eine Verknüpfung durch das Denken. Dies hatte *Kant* willig angenommen, und daraus geschlossen, dass die Causalität ein Verhältniss sey dem nur das percipirte Gegenständliche, d. h. die Erscheinung unterliegt. Die ganze *Kantische* Schule, und eben so *Reinhold*, waren damit einverstanden. Allein dies Einverstandenseyn liegt mehr in den Worten, als in der That. Schon dass nach einem Grunde der Erkenntniss gesucht wird, zeigt, dass sie den Satz des Grundes als einen ansehn, der reale Bedeutung hat, und also mit dem der Causalität zusammenfällt. Ferner wenn von *Kant* das Ge-

müth, von *Reinhold* das Vorstellungsvermögen als dieser Grund bestimmt, und die Erkenntniss als seine Wirkung bestimmt wird, so ist die Kategorie der Causalität auf das Gemüth angewandt. Dieses aber ist, da ja *Kant's* und *Reinhold's* Untersuchungen nicht (wie die *Fries'schen*) psychologisch, sondern transscendental sind, nicht etwa das im empirischen Bewusstseyn gegebne Ich, welches selbst Erscheinung ist, sondern in dem reinen Ich wird die Ursache oder Kraft gesehn, aus der die Erkenntniss hervorgeht. Damit aber ist auch aufgegeben, dass Causalität nur von Erscheinungen prädicirt werden könne. Dieselbe Inconsequenz wird hinsichtlich der zweiten Bedingung aller Erkenntniss, des Gegenstandes, begangen. Trotz alles Trumpfes, den *J. G. Fichte* darauf gesetzt hat, wenn er sagt, er werde, wo ihm eine Stelle in der Kritik der reinen Vernunft gezeigt würde, welche Vorstellungen durch Dinge ausser uns bewirkt werden lässt, dieselbe für ein Werk des Zufalls und nicht eines denkenden Kopfes halten, liessen sich manche solche Stellen nachweisen. Und wenn *Kant* es noch liebt, sich mehr subjectiv auszudrücken, indem er sagt, wir müssten unsre Vorstellungen auf Dinge als auf ihre Ursachen beziehn u. s. w., so tritt dagegen bei *Reinhold* die Behauptung, dass die ersten Elemente der Erkenntniss uns durch Eindrücke gegeben würden, welche Wirkungen der äussern Dinge seyen, ganz unverhohlen hervor. Nennt man aber eine Ansicht, die (im Gegensatz gegen *Hume's* Behauptung) dem Causalitätsbegriff reale Geltung hinsichtlich der Dinge zuschreibt, Dogmatismus, so hat *Kant* sich vom Dogmatismus nicht ganz frei gemacht, und *Reinhold* ist ihm noch entschiedner verfallen. Die eben angeführte Inconsequenz rückt nun dem Kriticismus der Erste unter jenen beiden Gegnern auf, welche *Hume* wieder ins Gedächtniss rufen. Er stellt sich auf einen Standpunkt ausserhalb der kritischen Philosophie,

der noch dazu niedriger steht als der *Kant-Reinholdische*, deshalb ist seine Beurtheilung derselben nur dort berechtigt, wo sie negirt. Was er positiv aufstellt, erscheint machtlos, und die Geschichte hat es darum vergessen. Eben darum ist auch das Werk, in dem er nur negiren will, sein Bedeutendstes geworden und geblieben. Dies Werk, welches für die weitere Entwicklung der deutschen Philosophie äusserst fruchtbar geworden, ist *Schulze's*

Aenesidemus.

Gottlob Ernst Schulze, geb. 1761, veröffentlichte schon im J. 1788 als Diakonus und Adjunct der philosophischen Facultät zu Wittenberg eine Schrift [1], von der nur die Verleumdung sagen konnte, sie sey aus *Reinhard's* Heften entstanden, da in derselben sich schon ein grosser Theil der Einwände gegen den Kriticismus findet, die er später in seinem *Aenesidemus* entwickelt. Von Wittenberg als Professor der Philosophie nach Helmstädt gerufen, gab er dort sein Hauptwerk [2] anonym heraus. Einige andre Werke [3], in welchen er seinen Skepticismus entwickelte, machten bei Weitem solches Aufsehn nicht, wie jenes erste. Da schon in seinen am Meisten skeptischen Arbeiten er gewisse Thatsachen des Bewusstseyns als unerschütterlich festhält, so war es erklärlich, dass er sich immer mehr den Männern annäherte, welche durch *Jacobi* angeregt waren (so *Bouterwek*, für dessen Museum er eine ironi-

1) *Gottl. Ernst Schulze*, Grundriss der philosophischen Wissenschaften. 2 Bde. 1788. 90.

2) (*Dess.*) *Aenesidemus* oder über die Fundamente der von dem Herrn Prof. *Reinhold* in Jena gelieferten Elementarphilosophie. Nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmaassungen der Vernunftkritik. 1792. (Ohne Druckort.)

3) *Dess.* Einige Bemerkungen über *Kant's* philosophische Religionslehre. Kiel 1795.

Dess. Kritik der theoretischen Philosophie. 2 Bde. Hamburg 1801.

sche Lobpreisung des Identitätssystems [1] und andre Abhandlungen [2] schrieb) und eben so diesem selbst, und dass er mit besonderer Vorliebe sich auf psychologische Untersuchungen warf. Daher tritt, ohne dass man deshalb eine sehr grosse Veränderung in seinen Ansichten annehmen müsste, in seinen spätern Werken [3] sein Skepticismus sehr gegen die Analysis innerer Erfahrungen zurück. Doch ist es gerade jener, welcher *Schulze* von den in mancher Beziehung ihm verwandten Männern unterscheidet, die wir Halb-*Kantianer* genannt haben, und durch den er zur weitern Entwicklung der Philosophie wesentlich beigetragen hat. Die Darstellung seiner Lehre hat sich darum besonders an den *Aenesidemus* zu halten: *Schulze* ist als Professor der Philosophie in Göttingen, wohin er 1810 gerufen ward, am 14. Jan. 1833 gestorben.

Die Oekonomie seines Hauptwerkes ist diese, dass ein vom Skepticismus durch *Reinhold* zur kritischen Philosophie hinübergeführter *Hermias* seinen Freund (*Aenesidemus*) um dessen Ansicht über *Reinhold* und *Kant* bittet, und dieser nun in neun Abschnitten auseinandersetzt, was er an der Elementarphilosophie, dann aber auch an *Kant's* Kritik selbst auszusetzen habe. Er geht dabei als von ganz Ausgemachtem von dem Factum aus, dass wir Vorstellungen haben, und macht die allgemeine Logik zum negativen Kriterium aller Wahrheit [4]. Die ersten beiden Abschnitte

---

1) Aphorismen über das Absolute in *Bouterwek's* Neuem Mus. 1, 2.

2) u. A. Die Hauptmomente der skeptischen Denkart über die menschliche Erkenntniss., Ebend. 3, 2.

3) *Gottl. Ernst Schulze,* Grundsätze der allgemeinen Logik. Helmstädt 1810. 5te Aufl. 1831.

Dess. Leitfaden der Entwicklung der philosophischen Principien des bürgerlichen und peinlichen Rechts. Göttingen 1813.

Dess. Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften. Ebend. 1814.

Dess. Psychische Anthropologie. Ebend. 1816. 3te Aufl. 1826.

Dess. Ueber die menschliche Erkenntniss. Ebend. 1832.

4) *Aenesidemus* p. 45.

beschäftigen sich mit *Reinhold* allein, und suchen zuerst nachzuweisen, dass der Satz des Bewusstseyns kein absolut erster Grundsatz sey, indem er als Urtheil vom Satz des Widerspruchs abhänge [1], weiter, dass er durchaus nicht, wie *Reinhold* gesagt hatte, ein durchgängig bestimmter Satz sey, der nicht missverstanden werden könne. Vielmehr bedeute das Wort Beziehung bei *Reinhold* das aller Verschiedenste: Angehören, Stelle vertreten, Entsprechen u. s. w., und die Vieldeutigkeit des Ausdrucks lasse ihn ganz übersehn, dass die Vorstellung auf das Subject und Object ganz verschieden bezogen werden müsse: auf jenes nämlich, wie eine Eigenschaft auf ein Substrat, auf dieses, wie ein Zeichen auf das Bezeichnete [2]. Endlich sey der Satz des Bewusstseyns deswegen nicht allgemein geltend, weil er nur angebe, was in einigen Aeusserungen des Bewusstseyns geschehe, während es andre gebe, wo von solchem Bezogenseyn auf Subject und Object Nichts Statt finde [3]. Aber wenn nun auch die Definition der Vorstellung, welche dem Satz des Bewusstseyns zu Grunde liegt, richtig seyn sollte, so ist der Schluss, welchen *Reinhold* aus dem Daseyn der Vorstellung auf das Daseyn eines Vorstellungsvermögens macht, unberechtigt, da er auf dem Causalitätsbegriff beruht [4]. Da dieser Fehler von *Kant* eben so begangen wird, wie von *Reinhold*, so wird die Kritik der reinen Vernunft selbst herbeigezogen [5]: *Hume* hat gezeigt, und ist bis jetzt nicht widerlegt worden, dass der Causalitätsbegriff keine objective Bedeutung habe. Wenn nun *Kant* und *Reinhold* das Gemüth zum Grunde unsrer Vorstellungen machen, oder wenn sie beide unsre Empfindungen durch Dinge ausser uns bewirkt werden lassen, so schreiben sie dem Ge-

1) *Aenesidemus*. p. 60. 61.
2) Ebend. p. 69. 287.
3) Ebend. p. 71.
4) Ebend. p. 98. 103.
5) Ebend. p. 118 ff.

müthe und den Dingen doch Causalität zu, d. h. sie behaupten, was der Skeptiker eben leugnet und sind Dogmatiker. Ja sie zeigen sich als solche schon in der kritischen Frage: welches sind die Quellen und Ursachen unsrer Erkenntniss, weil diese voraussetzt, dass die Erkenntniss Ursachen habe[1]. Aber noch mehr, diese Dogmatiker widersprechen sich selbst. Denn wenigstens so weit haben sie *Hume* beigestimmt, dass nach ihnen der Causalitätsbegriff nicht für Dinge an sich gelte, sondern nur für Erscheinungen, und nun sollen doch die Dinge (an sich) anf uns einwirken, und das Gemüth (an sich) Quell unsrer Erkenntnisse seyn[2], d. h. sie wenden auf Etwas, was doch nur Ding an sich, Noumenon oder Idee seyn kann, Kategorien an. Der Kriticismus ist daher nur ein neuer Dogmatismus, der das Daseyn und die Causalität der Dinge voraussetzt[3]. Wie er dem Skepticismus gegenüber nur behaupten und erbetteln kann, eben so auch dem Idealismus gegenüber. *Kant's* sogenannte Widerlegung des Idealismus behauptet nur, was *Berkeley* (s. darüber p. 97) eben leugnet, und zeigt nur, was *Berkeley* gern zugibt, dass die Dinge eine gedachte Realität haben[4]. Wäre *Kant* consequent gewesen, so musste er, über den Skepticismus hinausgehend, das Daseyn der Dinge, als unmöglich, leugnen. Eben so müsste die Elementarphilosophie, da sie aus dem einen Factum des Bewusstseyns Alles ableiten will, consequenter Weise zu einem völligen Subjectivismus kommen, bei dem anstatt aller Realität nur ein Aggregat von Formen übrig blieb, und der daher passend Formalismus genannt werden könnte[5]. Alle jene Inconsequenzen aber bei *Kant* und *Reinhold* haben ihren Grund darin, dass sie sich die Verwechslung von Gedacht-werden-müssen und Seyn

1) *Aenesidemus*. p. 133. 137. 139.
2) Ebend. p. 103. 154. 169.
3) Ebend. p. 257. 261. 262.
4) Ebend. p. 263. 270.
5) Ebend. p. 382. 384. 386.

zu Schulden kommen lassen, die man wohl dem gesunden Menschenverstande zu Gute halten kann, nicht aber einer Philosophie, welche den Gegensatz zwischen Denken und Seyn so grell hervortreten lässt, wie der Kriticismus, und die eigentlich denselben Paralogismus begeht, den sie bei Gelegenheit der behaupteten Substanzialität der Seele so sehr tadelt [1]. Von dem Bewusstseyn und dem Denken zeigt der Kriticismus keinen Uebergang zum realen Seyn, und wenn doch nur in der Uebereinstimmung beider die Wahrheit besteht, so versteht sichs von selbst, dass wir auf den Skepticismus angewiesen sind, d. h. auf die Ansicht, dass in der Philosophie über das Daseyn und Nichtdaseyn der Dinge an sich und ihrer Eigenschaften, Nichts nach unbestreitbar gewissen und allgemein gültigen Grundsätzen ausgemacht s e y [2] (nicht etwa: nicht ausgemacht werden k ö n n e). Eben so wenig ist durch die kritische Philosophie hinsichtlich der Grenzen unsres Erkenntnissvermögens etwas ausgemacht worden. Dass unsre Erkenntniss, weil ihr der Stoff g e g e b e n ist, auf die Grenzen möglicher Erfahrung eingeschränkt ist, hat der Kriticismus gleichfalls nur behauptet; der Grund, den er anführt, dass wenn uns der Stoff nicht g e g e b e n wäre, wir Schöpfer der Dinge wären, sagt gar Nichts, denn man wird doch auch von den Dingen nicht sagen, dass sie Schöpferkraft haben, und es ist eben so leicht aus kritischen Principien zu beweisen, dass Stoff u n d Form aus dem Subject kommen als das Umgekehrte [3]. Auf der andern Seite beweist das Bewusstseyn der Nothwendigkeit, welches die wirklichen Erfahrungen begleiten soll, durchaus nicht, dass in ihnen ein Element enthalten ist, das ursprünglich unserm Gemüthe angehört, denn bei jeder sinnlichen Wahrnehmung haben wir dies

1) *Aenesidemus.* p. 141 ff. 238.
2) Ebend. p. 24. 227.
3) Ebend. p. 149. 289. 307.

Bewusstseyn, dass wir sie nicht haben wollen, sondern sie uns aufgenöthigt wird, und wenn wir von den Dingen gar nichts wissen, so können wir auch nicht wissen, dass sie nicht im Stande sind, uns Vorstellungen zu geben, die vom Bewusstseyn der Nothwendigkeit begleitet sind [1]. Also auch hinsichtlich der Grenzen des *a priori* und *a posteriori* Erkannten, so wie der Grenzen des Erkenntnissvermögens überhaupt muss, skeptisch, behauptet werden, dass bisher Nichts ausgemacht sey.

---

3. *Schulze's* Einwendungen gegen *Kant*, besonders aber gegen *Reinhold*, waren, wie dieser selbst später zugestand, zu schlagend, als dass sie unberücksichtigt bleiben konnten. Ohne dem Causalitätsbegriff widerrechtlich ein zu grosses Gebiet einzuräumen, kann der Kriticismus nicht zu Dingen kommen, die ausser dem Bewusstseyn existiren. Weil aber *Schulze* nicht auf dem Boden des Kriticismus steht, so schreibt er nur dessen Anhängern vor, die nothwendigen Consequenzen ihres Standpunktes zu ziehn und sich der Dinge an sich zu entledigen, ohne dies selbst zu thun. Weil ferner sein eigner Standpunkt sich mehr oder minder dem des gewöhnlichen Bewusstseyns annähert, deswegen kann er nicht wohl einräumen, dass wenn der Kriticismus nur consequent würde, er auch allgemein gültig wäre. So bleibt dieser antikritische Skepticismus bei dem ganz negativen Resultat stehn, und fällt auf den frühern Standpunkt *Hume's* zurück, so dass es blosse Höflichkeitsformel wird, wenn er dem Kriticismus zugesteht, er habe die Philosophie weiter geführt. Und doch musste, wenn einmal die Punkte, worin *Kant* sich mit *Hume* einverstanden erklärte, auf des Erstern Lehre angewandt wurden, dies noch zu weitern Re-

---

1) *Aenesidemus*. p. 145. 149.

sultaten führen. Um zu diesen zu gelangen, bedurfte es aber eines Mannes, der nicht, wie *Schulze*, ausserhalb des kritisirten Systemes stand, und den nicht die Thatsachen des Bewusstseyns hinsichtlich der Resultate hinderten. Diesen kritischen Skepticismus stellte *Maimon* auf, durch welchen *Hume* innerhalb des Kriticismus selbst (darum in einer höhern Potenz) wieder erweckt wird. Da nicht nur die Causalität nach *Kant's* Behauptung von den Dingen an sich nicht prädicirt werden darf, sondern eben so auch die Realität, die Möglichkeit, die Wirklichkeit u. s. w., so folgert *Maimon* mit Recht, dass die Dinge an sich, d. h. ausser dem Bewusstseyn, Undinge sind, und schliesst sich also (unabhängig von ihm) dem an, was *Schulze* als Consequenz des Kriticismus bezeichnet hatte. Eben darum aber weicht er sogleich darin von *Schulze* ab, dass ihm die gewöhnliche von diesem adoptirte Erklärung der Wahrheit alle Bedeutung verliert. Eine Uebereinstimmung der Vorstellung mit dem Vorgestellten ist ein Unding, Wahrheit besteht in der Uebereinstimmung der Vorstellungen unter einander. Allein es ist noch eine ganz andre Consequenz zu ziehn, wenn man, wie *Kant* dies doch will, *Hume's* Verdienst genugsam anerkennen will. *Hume* hatte aus der blossen Idealität des Causalitätsbegriffs gefolgert, dass es keine eigentlichen Erfahrungs-Urtheile im *Kantischen* Sinne gebe, sondern nur Wahrnehmungen. Dieser Folgerung entzieht sich nun *Kant* dadurch, dass er die Erfahrungs-Erkenntnisse mit den mathematischen Sätzen zusammenstellt. Da nämlich diese auf den, gleichfalls idealen, Formen der Sinnlichkeit beruhen, so müsse, meint er, *Hume* entweder die objective Geltung der Mathematik leugnen oder aber die der Erfahrung auch zugestehn. Diese Folgerung ist offenbar zu rasch, da sich aus dem, was *Kant* selbst über mathematische Methode gesagt hat, ergibt, dass die Mathematik ihre Gegenstände hervorbringt. Es findet

daher, auch nach *Kant* selbst, der grosse Unterschied zwischen mathematischen und Erfahrungs-Erkenntnissen Statt, dass jene ihre Berechtigung durch die Evidenz ihrer Methode beweisen, von diesen aber nur gesagt werden kann, dass es — was *Hume* eben leugnet — ihrer gebe. Auf dieser, von *Hume* geleugneten, Voraussetzung aber, dass es wirkliche Erfahrungen gebe, beruht die ganze Deduction der Kategorien §. 5, 3., die daher nur für den Gültigkeit hat, dass es objective und allgemein gültige Erkenntniss hinsichtlich des empirisch Gegebnen, d. h. Erfahrungen, und nicht nur Wahrnehmungen, gebe. Auch *Reinhold*, der diesem Uebelstande abzuhelfen sucht, weil er einsieht, dass bei dieser Begründung dem Skepticismus nicht beizukommen ist, wirft doch immer mathematische und Erfahrungs-Erkenntnisse zusammen, als müsse, wer Mathematik statuirt, auch wirkliche Erfahrung statuiren, wer diese leugnet, auch jene verwerfen. Durch diese Zusammenstellung aber wird eine grosse Schwierigkeit nur umgangen, anstatt gelöst zu werden. Dass die Formen *a priori* auf Zeit und Raum angewandt werden, kann nicht befremden, denn selbst dort, wo sie nicht nur als Formen, sondern als Stoff von Vorstellungen erscheinen — in der Betrachtung des Raumes, — haben sie doch immer einen *a priori*stischen Character. Dagegen, wo jene Formen auf empirisch Gegebnes, Empfindungen, Wahrnehmungen u. s. w. angewandt werden, um daraus Erfahrungen zu machen, findet eine Kluft Statt. Es ist wahr, diese wird durch die transscendentalen Schemata gefüllt, allein hier eben bleibt die Schwierigkeit: das Schema für die Nothwendigkeit war das Immer gewesen, und der nothwendige Zusammenhang von Sonnenschein und Wärme wird nur vermittelst des allzeitigen Zusammenseyns beider erkannt. Wenn nun aber Immer, oder Allzeitigkeit nur eine endlose Reihe gibt, deren Abschluss ich mich nur um so mehr annähere,

je öfter sich die gleiche Wahrnehmung wiederholt, so lässt die kritische Erörterung der Kategorien bei *Kant* und *Reinhold* noch sehr gut die skeptische Behauptung zu, dass ein sehr grosser Unterschied zwischen der mathematischen und Erfahrungs-Erkenntniss Statt findet, indem die letztere nur immer wachsende Wahrscheinlichkeit gibt. Nur ein andrer Ausdruck dafür wäre: „die Anwendung der Kategorien auf empirisch Gegebnes ist und bleibt problematisch". Dies ist nun eben die Behauptung des kritischen Skepticismus, den *Maimon* geltend macht. In den meisten Punkten mit *Kant* einverstanden, geht er doch in sehr Vielem über ihn hinaus: Mit *Reinhold* bestreitet er, wie die Glaubensphilosophie dies verlangt hatte, die Trennung von Sinnlichkeit und Verstand; mit *Aenesidemus* leugnet er, dass die Kategorie der Causalität auf Dinge an sich angewandt werden könne, und geht so weit, dass er überhaupt die Dinge an sich leugnet. Mit *Hume* leugnet er, dass die Erfahrung je Erkenntniss wirklicher Allgemeinheit und Nothwendigkeit geben könne, und nennt sich deshalb *Kant* gegenüber einen empirischen Skeptiker, d. h. einen Zweifler an der Wirklichkeit der Erfahrung. Weil er aber zugleich festhält, dass nur die Mathematik allgemeine und nothwendige Erkenntnisse gebe, weil er ferner nicht mehr solche ewig ein Geheimniss bleibende Dinge ausser dem Bewusstseyn hat, verschliesst er dem Wissen kein Gebiet des Intelligiblen, und nennt sich im Gegensatz gegen *Kant* einen rationalen Dogmatiker, d. h. Dogmatiker hinsichtlich des Rationalen und Intelligiblen.

Maimon.

Salomon Maimon[1] wurde 1754 zu Neschwitz in Lithauen von jüdischen Eltern geboren, und zuerst von seinem Vater, einem gründlichen Talmudisten, später von einem Oberrabbiner im Talmud unterrichtet, so dass er schon im 9ten Jahre eine Art Celebrität hatte. Im 11ten Jahre verheirathet, im 14ten Vater, studirte er nicht nur cabbalistische Schriften, sondern zugleich den *Moses Maimonides*, den er bis an sein Ende sehr hoch stellte. Erst spät lernte er durch einen Zufall die lateinischen und deutschen Buchstaben kennen, und dann durch unermüdlichen Fleiss deutsch lesen. Physicalische und medicinische Schriften waren die ersten, die er in dieser Sprache las, und die ihm Lust machten, Medicin zu studiren. Ganz ohne Mittel ging er nach Königsberg, und von da auf den Rath einiger jüdischen Studenten nach Berlin. Krank und elend kam er hier an; von den orthodoxen Juden als Anhänger des *Maimonides* angefeindet, lebte er eine Zeit lang vom Bettel, bis er endlich in Posen hülfreiche Freunde und eine gute Hofmeisterstelle fand. Nach einigen Jahren verliess er dieselbe und ging abermals nach Berlin, auf der einen Seite verehrt wegen seiner rabbinischen Gelehrsamkeit und seines Scharfsinns beim Disputiren, andrerseits verdächtigt wegen seiner aufgeklärten Ansichten. Den Schwierigkeiten, welche seinem Bleiben in Berlin entgegengestellt wurden, ward durch einige jüdische Gönner begegnet, und *Maimon* fing jetzt an, ernste philosophische Studien zu machen. Sie begannen mit *Wolff's* Metaphysik. Die Zweifel, die ihm dagegen aufstiessen, setzte er in hebräischer Sprache

---

1) *Sal. Maimon's* Lebensgeschichte von ihm selbst geschrieben, herausgegeben von *Moritz*. Berlin 1792. 2 Bde.
Sabattia Joseph Wolff: Maimoniana, Rhapsodien zur Characteristik *Maimon's*. Berlin 1813.

auf, und diese, so wie eine metaphysische Disputation in derselben Sprache, machten ihn mit *Mendelssohn* bekannt, der durch seine Empfehlungen ihm Unterstützung, Freitische und Bücher verschaffte. Neben *Wolff* studirte er *Spinoza*, dabei las er aber Alles, was ihm unter die Hände kam. Dies desultorische Studium ohne einen bestimmten Plan, die freien Ansichten, die er gegen Jedermann aussprach, endlich ein (wenigstens anscheinend) dissolutes Leben entfernten seine Freunde von ihm und bewogen ihn, Berlin zu verlassen. Nach einem müssigen Leben von beinahe einem Jahr in Holland, kam er nach Hamburg. Sein für einige Augenblicke gefasster Plan, sich taufen zu lassen, scheiterte an dem Ernst des Predigers, an den er sich wandte, und der mit seinem Glaubensbekenntniss nicht zufrieden war. Entscheidend für sein weiteres Leben aber ward, dass er in Altona untergebracht ward, und dort einige Jahre das Gymnasium besuchte. Hier lernte er Latein — (Griechisch nicht. Daher schreibt er stets: Kathegorien, empyrisch, Hypogriph u. s. w.), — besonders aber beschäftigte er sich mit Mathematik und Philosophie. Ein sehr rühmendes Abgangszeugniss begleitete ihn nach Berlin, wohin er sich abermals begab. Zuerst wollte ihn eine, aus seinen Freunden bestehende Gesellschaft, deren Zweck war, den intellectuellen Zustand der polnischen Juden zu verbessern, dazu verwenden, wissenschaftliche Bücher ins Hebräische zu übersetzen; sie willigte endlich darein, dass er ein mathematisches Lehrbuch in hebräischer Sprache selbst schreibe. Als es fertig war, fehlten die Fonds zum Druck, und *Maimon* ging, ärgerlich über die vergebliche Arbeit und seine Berliner Freunde, nach Breslau. Hier machte er die Bekanntschaft *Garve's* und andrer Professoren. Auf ihren und seiner Freunde Rath versuchte er es, eine Zeit lang Medicin zu studiren. Bald widerte dies ihn an, er übersetzte *Mendelssohn's* Morgenstunden ins Hebräische, verfasste in

derselben Sprache eine Naturlehre nach *Newton'schen* Principien, gab Unterricht in der Algebra und im Latein, und trieb sich dabei in den Tabagien herum. In sehr elenden Umständen — seine letzte Baarschaft gab er seiner Frau, die nach Breslau gekommen war, um sich von ihm scheiden zu lassen, was auch geschah — kam er endlich wieder nach Berlin, wo er *Mendelssohn* nicht mehr am Leben traf. Jetzt endlich entschloss er sich, *Kant's* Kritik der reinen Vernunft, die er noch nicht gesehn, zu studiren. Gleich beim Anfange des Studiums machte er schriftliche Anmerkungen und Erläuterungen dazu, so wie Einwände dagegen. *Marcus Herz*, dem er sie mittheilte, übersandte sie *Kant* und bat um dessen Urtheil. Als dieses sehr schmeichelhaft ausfiel, ward dieses erste deutsche Werk *Maimon's* veröffentlicht [1]. Ihm folgte — kleinere Abhandlungen ungerechnet, wie: über Wahrheit, über *Bako* und *Kant*, über Weltseele [2], Proben rabbinischer Weisheit, über die ersten Gründe des Naturrechts, das Genie und der methodische Erfinder, der grosse Mann, Sophistik des menschlichen Herzens [3], über Täuschung, über Vorhersehungsvermögen, über die Theodiceen [4], der moralische Skeptiker [5] und andre Aufsätze [6] — im nächsten Jahre das philosophische Wörterbuch, in welches manche frühere Aufsätze wörtlich aufgenommen wurden [7]. Die Recension, welche

---

1) *Sal. Maimon*, Versuch über die Transscendentalphilosophie, mit einem Anhange über die symbolische Erkenntniss und Anmerkungen. Berlin 1790.

2) Berliner Journal für Aufklärung, von *Fischer* und *Riem*. 1790.

3) Berlinische Monatsschrift 1789. 94. 95. 99. 1800. 1801.

4) In der Deutschen Monatsschrift.

5) Berlinisches Archiv der Zeit. 1800. Octbr.

6) z. B. im Magazin der Erfahrungsseelenlehre von *Moritz*, dessen Mitherausgeber *Maimon* vom 9ten Bde. an war.

7) *Sal. Maimon*, Philosophisches Wörterbuch oder Beleuchtung der wichtigsten Gegenstände der Philosophie, in alphabet. Ordnung. St. 1. Berlin 1791.

Reinhold davon in der Allg. Lit. Zeit. gab, war die erste Veranlassung dazu, dass *Maimon's* Briefwechsel mit ihm allmählig immer herber ward, und endlich, offenbar in boshafter Absicht, von *Maimon* mit seinem dritten Werke [1] zugleich veröffentlicht wurde. Ausser den Anmerkungen, welche er *G. W. Bartholdy's* Uebersetzung von *Bako von Verulam's* neuem Organon [2] hinzufügte, gab er dann noch einige Werke [3] heraus, in welchen seine Lehre entwickelt wird. Ueber das Praktische hat er nur kleinere Aufsätze geschrieben [4]. Bei seinem unordentlichen Leben wäre *Maimon* nie aus dem Elend herausgekommen, wenn ihn nicht Graf *Kalkreuth* zu sich ins Haus und später auf eines seiner Güter genommen hätte, wo er ganz nach seiner Laune gelebt hat, und am 22. Novbr. 1800 gestorben ist. Nach seinem Tode ist Einiges aus seinen hinterlassenen Papieren gedruckt [5] werden. Anderes, meist Hebräisches, befand sich im J. 1813 im MS. in den Händen von *Benjamin Fränkel* in Grossglogau. Ein fragmentarischer Commentar über des *Aristoteles* Ethik möchte darin das Bedeutendste seyn, wenn anders derselbe mehr enthält als die, seinen Kritischen Untersuchungen (p. 278—352) unter

---

1) *Sal. Maimon,* Streifereien im Gebiete der Philosophie. Erster Theil. Berlin 1793.

2) 1ster Band. Berlin 1793.

3) *Sal. Maimon,* Die Kategorien des *Aristoteles*, mit Anmerkungen erläutert und als Propädeutik zu einer neuen Theorie des Denkens dargestellt. Berlin 1794.

Dess. Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens, nebst einem angehängten Brief des *Philaletes* an *Aenesidemus.* Berlin 1794. 2te Aufl. 1798.

Dess. Kritische Untersuchungen über den menschlichen Geist oder das höhere Erkenntnissvermögen. Leipzig 1797.

4) So über das Naturrecht in der Berl. Monatsschrift, Novbr. 1794, und in *Niethammer's* philosoph. Journ. I, 2. 1795.

5) In *Bouterweck's* Neuem Museum für Philosophie und Literatur. 1. Bd. 1. Hft.

dem Titel: „Ethik nach *Aristoteles*" beigelegten, Inhaltsangaben der einzelnen Bücher der *Nikomachischen* Ethik, nebst Erörterungen über die Hauptsätze derselben. Wenn *Maimon* sagt [1]: „Ein Schriftsteller, der einen guten Styl schreibt, wird gelesen, der einen guten Vortrag hat, studirt, der beide nicht hat, wird, wenn er im Besitz wichtiger und neuer Wahrheiten ist, benutzt und sein Geist, nicht aber sein Name, ist unsterblich", so hat er hier, und zwar mit Bewusstseyn, von sich selber geweissagt. Ein aussergewöhnlicher Scharfsinn setzt ihn in Stand, leicht in die Ansichten Andrer einzudringen und es ist nicht ohne Grund, wenn er sich gegen *Reinhold* rühmt [2], er sey im Stande über *Leibnitz*, *Hume* und *Kant* die besten Commentare zu schreiben. *Kant* selbst gab, nachdem er Einiges aus seinem ersten Werke gelesen, ihm das Zeugniss, dass er von allen Gegnern ihn am Besten verstanden habe. Derselbe Scharfsinn aber liess ihn in Allem, was er las, sogleich Lücken und Unbestimmtheiten erblicken; von Jugend auf gewöhnt an die spitzfindigsten Unterscheidungen, lässt er keinen Doppelsinn durch, daher sind die Erläuterungen, mit welchen er die Bücher, welche er las, begleitet, immer polemisch, oft siegreich. Nimmt man nun die Zuversicht hinzu, mit der er allen Ernstes sich erbot, jedes philosophische System, auch wenn es ihm bisher unbekannt gewesen, während der Lectüre zu commentiren, und dass er dabei einen nicht nur sehr unbehülflichen, sondern oft uncorrecten Styl schreibt, so ist es zu begreifen, dass *Kant* [3] später seine „Nachbesserung der kritischen Philosophie (dergleichen die Juden gern versuchen, um sich auf fremde Kosten ein Ansehn von Wichtigkeit zu geben)" als unverständlich bezeichnet, und dass seine Schriften so

---

1) Philos. Wörterb. p. 155. 2) Streifereien. p. 219.
3) *Kant*, WW. X, p. 531 (an *Reinhold*).

wenig beachtet wurden. Nur *J. G. Fichte* bekannte schon früh seine „grenzenlose Achtung vor *Maimon's* Talent, und übersandte demselben seine Schrift über den Begriff der Wissenschaftslehre [1]. Auch in *Schelling's* erster Schrift [2] wird mit Hochachtung von *Maimon's* Neuer Logik gesprochen. Sonst waren es fast nur seine ihm persönlich bekannten Glaubensgenossen in Berlin, welche den Werken *Maimon's* die Aufmerksamkeit schenkten, welche sie verdienten und noch verdienen.

a. Der Gang, welchen *Maimon's* Untersuchungen nehmen, ist ganz durch die Kritik der reinen Vernunft bedingt. Nicht nur in der Transscendentalphilosophie, wo er erklärt [3], er wolle *Kant* erläutern, aber nicht abschreiben, sondern eben so in der seinen Kategorien des *Aristoteles* angehängten Propädeutik zu einer neuen Theorie des Denkens und im Versuch einer neuen Logik begleitet er Schritt vor Schritt die Kritik. Gleiches gilt endlich von seinem in formeller Hinsicht ausgezeichneten Werke, den Kritischen Untersuchungen. Hier wird in der Vorrede auf die Nothwendigkeit einer Kritik des Erkenntnissvermögens hingewiesen, welche nicht die (unmögliche) Aufgabe hat, dass das Erkenntnissvermögen sich selbst unabhängig von allen Objecten erkennen soll, sondern nur zeigen will, dass und wie alles Nothwendige und Allgemeine, das in unsrer Erkenntniss angetroffen wird, nicht in gegebnen Objecten, sondern im Erkenntnissvermögen selbst gegründet ist. Durch eine solche Kritik erkennt die Philosophie die Möglichkeit einer Wissenschaft überhaupt, oder hat zu ihrem Gegenstand die Form der Wissenschaft [4]. Daher bilden auch den eigentlichen

---

1) *Fichte's* Leben und literar. Briefwechsel. 2r Bd. p. 362.

2) *Schelling*, Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt. Tübingen 1795.

3) Transscendentalphil. p. 9. 4) Kateg. d. *Aristot.* p. 120.

Gegenstand der Philosophie nicht *a posteriori* gegebne, sondern vielmehr die transscendentalen Gegenstände, d. h. das, ohne welches kein realer Gegenstand gedacht werden kann [1]. Die Kritik der reinen Vernunft, welche sich die Aufgabe gestellt hat, eine solche Grundlage aller Wissenschaft zu geben, hat dieselbe doch nur mangelhaft gelöst [2], und schon die Art und Weise, wie *Kant* die Hauptfrage stellt, kann nicht gelobt werden, weil sie auf einer unhaltbaren Unterscheidung beruht. Was nämlich von *Kant* als Beispiel des analytischen Urtheils angeführt wird, ist gar kein Urtheil, sondern ein identischer Satz, dagegen ist unter einem analytischen Urtheil ein solches zu verstehn, wo aus dem Subject das Prädicat durch Denken gefolgert wird (z. B. die Dreiseitigkeit aus dem Begriff des Dreiecks). Andrerseits aber sind reine Erfahrungssätze (wie dieser: dass gelbe Farbe und Auflöslichkeit in *aqua regia* zusammen dem Golde zukommen) keine eigentlichen Synthesen und dürfen daher nicht als Beispiele synthetischer Urtheile angeführt werden. [Dagegen ist der Satz: Ein Dreieck kann rechtwinklig seyn, ein wirkliches synthetisches Urtheil.] Darum bereichern sowohl die analytischen als die synthetischen Urtheile unsre Erkenntniss, nur jene mit einer neuen Bestimmung des schon gedachten Objects (der Dreiseitigkeit des Dreiecks), diese dagegen mit einem neuen Object (dem rechtwinkligen Dreieck) [3]. Wenn nun ein unendlicher Verstand Alles analytisch erkennt, so wird die Hauptfrage vielmehr so zu stellen seyn: Wie können wir solche Sätze, die wegen Mangels unsrer Erkenntniss synthetisch sind, analytisch machen? [4] Indess gesteht *Maimon* zu, dass hier seine Differenz von *Kant* mehr den Ausdruck als die Sache betreffe. Desto bedeutender aber tritt

1) Transscendentalphil. p. 332. 2) Krit. Unters. Vorr.
3) Neue Log. 3ter Abschn. VII. 8ter Abschn. V.
4) Transscendentalphil. p. 178.

sie hervor, wo *Kant's* beide „Stämme der Erkenntniss" zur Sprache kommen. Die Annahme zweier Erkenntnissquellen verwickelt nach *Maimon* in unauflösliche Schwierigkeiten, welche *Leibnitz* durch seine Theorie vermeidet [1]. Vielmehr muss ausgegangen werden von der höchsten Function des Erkenntnissvermögens, dem Bewusstseyn überhaupt [2], so dass die Theorie des Erkenntnissvermögens zu ihrem Anfangspunkt die Handlung des Wissens überhaupt oder das ganz unbestimmte Bewusstseyn hat [3]. Dieses Bewusstseyn überhaupt, welches nicht durch Abstraction vom bestimmten Bewusstseyn gewonnen wird, sondern durch Reflexion auf das allem bestimmten Bewusstseyn zu Grunde Liegende, ist das x, welches in den verschiednen Formen des Bewusstseyns verschiedne Werthe bekommt; es ist die Bedingung, ohne welche weder ein bestimmtes Bewusstseyn, noch auch was dieses zu einem bestimmten macht (sein Gegenstand) möglich ist [4]. Dies Bewusstseyn überhaupt ist ein ganz Andres, als was *Reinhold* in seinem Satz des Bewusstseyns ausdrückt. Dem von *Reinhold* beschriebnen Bewusstseyn, in welchem Subject, Object und Beziehung beider unterschieden werden kann, geht das Bewusstseyn überhaupt, voraus [5]. Der Fehler, welchen *Reinhold* begeht, der aber ein fundamentaler Fehler ist, besteht darin, dass ein Satz, der in einer bestimmten Sphäre richtig ist, zum Grundsatz gemacht und verallgemeinert, und dadurch geradezu falsch wird [6]. *Reinhold* verwechselt nämlich Bewusstseyn überhaupt und Bewusstseyn einer Vorstellung, und hat dadurch Veranlassung gegeben, dass man irriger Weise die Vorstellung für das Erste und Allgemeinste unter den Operationen des Erkenntnissvermögens angesehn hat. Dies ist aber ganz falsch. Vorstellung nämlich un-

---

1) Transscendentalphil. p. 63 ff.
2) Neue Log. 2ter Abschn. II.
3) Ebend. p. 243. (2te Aufl.)
4) Kateg. p. 142 ff.
5) Ebend. p. 99.
6) Streifereien. p. 198. u. a. a. O.

terscheidet sich von der Vergegenwärtigung eines Gegenstandes oder seiner Darstellung, wie der Theil vom Ganzen, d. h. sie gibt nur ein oder mehrere Merkmale des Objects an, und ist so Theildarstellung. [Darum stellt das Gemählde den Gegenstand vor, weil es nur einige, die sichtbaren Merkmale, enthält.] Vorstellung setzt daher das Object (d. h. Verknüpfung des Mannigfaltigen der Anschauung in einer Einheit des Bewusstseyns) voraus, und ist nicht das Erste, sondern eher das Letzte unter den Operationen des Erkenntnissvermögens [1]. Eben darum aber muss man auch nicht die Vorstellung auf ein Gegenständliches ausser dem Bewusstseyn beziehn, sondern vielmehr auf die vollständige Synthesis (d. h. das Verstandesding, den Gegenstand des Bewusstseyns), von der die Vorstellung nur einen Theil reproducirt [2]. Daher ist *Reinhold's* sogenannter allgemeiner Grundsatz weder allgemein, noch ein Grundsatz, sondern gilt nur für eine begrenzte Sphäre und ist abgeleitet [3]. Das eigentliche Princip ist dagegen das Bewusstseyn, welches die allgemeinste Form des Erkenntnissvermögens ausmacht, ohne welches keine Vorstellung, kein Begriff, keine Idee u. s. w. gedacht werden kann, weil in ihnen allen sich das allgemeine Bewusstseyn (durch Hinzukommen einer besondern Bestimmung) auf besondre Art äussert. Dieses Bewusstseyn lässt sich eben so wenig erklären als durch Merkmale darstellen, weil jede Erklärung und jedes Merkmal dasselbe schon voraussetzt [4]. Subsumtion unter das Bewusstseyn ist Denken im allerweitesten Sinne des Worts, in welchem es genommen wird, wenn das Denken als Unterschied des Menschen vom Thier angegeben wird. Auch was nicht in ein Bewusstseyn zusammenfliessen kann (z. B. grün

1) Krit. Unters. p. 60. 61.
2) Transscendentalphil. p. 349.
3) Streifereien. p. 238.
4) Ebend. p. 195. Neue Logik. 2ter Abschn. II.

und roth, *A* und *non A*) kann doch in einem Bewusstseyn verbunden werden (wie es z. B. in dem Urtheil: grün ist nicht roth, wirklich geschieht)[1], und auch solche Verbindung ist Denken im weitesten Sinne des Worts, welches also zu seinen Bedingungen Einheit im Mannigfaltigen hat, in sofern jeder Denkact solche Einheit setzt[2]. In diesem weitesten Sinne fällt also Denken und Bewusstseyn überhaupt zusammen, und es ist begreiflich, dass, weil Denken nachher in viel engeren Bedeutungen genommen wird, das Wort Bewusstseyn vorgezogen wird. Mit dem Begriff des Bewusstseyns aber ist auch das Fundament gefunden, worauf *Maimon* seine Kritik des Erkenntnissvermögens aufbaut. Er beginnt, wie *Kant*, mit der Kritik der sinnlichen Erkenntniss.

b. Der Begriff der Sinnlichkeit ist nun von *Kant* so gefasst, dass er Missverständnisse erregen kann, und bei den *Kantianern* auch wirklich erregt hat. Wird sie nämlich als Passivität oder auch als Vermögen der Receptivität definirt, so kann man dies mit den kritischen Dogmatikern, *Reinhold* an ihrer Spitze, so verstehn, als werde die Sinnlichkeit von Dingen ausser dem Erkenntnissvermögen (Dingen an sich) afficirt. Ein solches Ding an sich aber ist in der That ein Unding[3]. Ein Object ausser dem Bewusstseyn heisst genau genommen gar nichts[4], ist ein sinnloser Laut, und wenn man mit *Reinhold* die Dinge an sich zwar unerkennbar, aber doch auf bestimmte Weise denkbar seyn lässt, so entgeht man damit dem Dogmatismus nicht. *Reinhold* ist kritischer Dogmatiker[5]. Ein sogenanntes transscendentales Object ausser dem Bewusstseyn, wobei sich wirklich Niemand etwas denkt, anzunehmen, dazu nöthigt uns gar Nichts[6]. Aus-

1) Kateg. p. 105.
2) Transscendentalphil. p. 16.
3) Streifereien. p. 48.
4) Kateg. p. 173.
5) Streifereien. p. 217. 269.
6) Transscendentalphil. p. 161. 163.

ser uns heisst bei dem wahren kritischen Philosophen das bei dessen Vorstellung wir uns keiner Spontaneität bewusst sind [1], so dass auch der ganze Unterschied zwischen Ding an sich und Begriff von diesem Dinge nun darin besteht, dass der letztere eine unvollständige, das erstere die vollständige Synthesis der Merkmale bezeichnet [2]. Eben darum ist das Ding an sich nur eine Idee, d. h. ein Grenzbegriff, wie $\sqrt{2}$, der wir uns immer mehr annähern, ohne sie je zu erreichen. Dagegen ein Ding an sich ausser dem Bewusstseyn wäre $\sqrt{-a}$, eine imaginäre Grösse, und daher darf dieser Begriff vom Transscendentalphilosophen, wie vom Mathematiker $\sqrt{-a}$ in der Rechnung, nur gebraucht werden, um zu zeigen, dass gewisse Annahmen widersinnig sind [3]. Die Vorstellung also von einer Einwirkung der Dinge an sich auf das Erkenntnissvermögen, muss man als widersinnig fallen lassen und unter gegebnen Erkenntnissen nur solche verstehn, deren Entstehungsart unbekannt [4] ist, oder sich nicht nach allgemeinen Gesetzen des Erkenntnissvermögens aus diesem ableiten lassen. Das Vermögen, gegebne Erkenntnisse in diesem Sinne zu haben, ist die Sinnlichkeit [5], bei deren Definition eben darum das Merkmal des Leidens als zweideutig weggelassen werden muss, da es sich gar nicht darum handelt, wodurch eine Erkenntniss bewirkt, sondern nur darum, was in ihr enthalten ist [6]. Sind die gegebnen Erkenntnisse der Art, dass sie andern als sie begründend vorhergehn, so sind sie *a priori* gegeben, sind sie dagegen nicht Bedingung andrer Erkenntnisse, so sind sie *a posteriori* gegeben. Wenn die Vorstellung der gelben Farbe ein Beispiel der letztern ist, so Raum und Zeit von der erstern. Sie sind gegeben, denn wir sind uns ihrer Entstehungsart nicht bewusst und aus dem

1) Transscendentalphil. p. 203.
2) Wörterb. p. 161.
3) Krit. Unters. p. 191.
4) Transscendentalphil. p. 203.
5) Kateg. p. 203. 204.
6) Krit. Unters. p. 65.

Erkenntnissvermögen allein sind sie deshalb nicht abzuleiten, aber *a priori*, weil Raum Bedingung jedes Körpers ist[1] u. s. w. Zeit und Raum sind Formen, d. h. sie sind bestimmte Arten, das Mannigfaltige zur Einheit zusammenzufassen. Sie selbst aber haben ihren Grund in den allgemeinsten Formen des Denkens überhaupt, Einerleiheit und Verschiedenheit, durch welche überhaupt Mannigfaltiges auf eine Einheit zurückgeführt wird[2]. Weder ganz einförmige, noch auch völlig verschiedne Anschauungen gäben eine Anschauung von Raum und Zeit, sie sind deswegen die sinnlichen Vorstellungen der Verschiedenheit[3]. Von einem unendlichen Verstande müssen daher Sinnlichkeit und Verstand als eine und dieselbe Kraft angesehn werden, und Sinnlichkeit ist bei uns nur unvollständiger Verstand[4]; eine Bestimmung, welche mit dem richtig verstandenen Leibnitzianismus zusammenfällt. Der Raum als die subjective Art, die Verschiedenheit des von uns Unterschiednen darzustellen, oder als das durch die Einbildungskraft hervorgebrachte Schema dieser Verschiedenheit, die Zeit als das Schema der Verschiedenheit unserer Gemüthszustände, sind also beide subjective Formen oder Auffassungsweisen, haben aber objectiven Grund[5]. Sie sind *a priori*, weil alle Dinge verschieden sind, sie müssen als unbegrenzt und als Continua vorgestellt werden, weil die Verschiedenheit unendlich ist[6]. Indem die Einbildungskraft den Raum, anstatt als eine Art Beziehungen zu setzen, als Ding vorstellt, entsteht die Fiction des leeren Raums[7]. Jeder bestimmte Raum ist ein *a posteriori* Gegebnes, dagegen der Raum ist *a priori* gegeben, und er, der eigentlich nur die Art ist, mögliche Ver-

1) Kateg. p. 204. 205.
2) Transscendentalphil. p. 110.
3) Ebend. p. 16. 18.
4) Ebend. p. 183.
5) Transscendentalphil. p. 179. 182.
6) Wörterb. p. 43.
7) Transscendentalphil. p. 399.

schiedenheit äusserer Gegenstände allgemein vorzustellen, wird, indem von der Bestimmung der gegebnen Gegenstände abstrahirt wird, selbst als bestimmte Anschauung genommen (in der Geometrie). Freilich ist diese Anschauung des absoluten Raumes nur eine Idee, der wir uns unendlich annähern, und der Raum ist nur so Gegenstand der Geometrie, wie die unendlichen Reihen Gegenstand der Arithmetik [1]. Raum und Zeit sind also Verschiedenheit als Aussereinander vorgestellt. Darum ist das Objective, was den Vorstellungen von Raum und Zeit zu Grunde liegt, nichts Andres als die primitiven verschiednen Empfindungen. Diese sind nicht mit den ersten Anschauungen zu verwechseln, in welchen ja jene Mannigfaltigen zu Einheiten (Objecten) combinirt sind, sondern sie sind vielmehr die ersten Elemente, Differenziale, alles Bewusstseyns von Objecten, die eben deswegen nie ins Bewusstseyn treten können, sondern Ideen sind, d. h. nothwendige Grenzbegriffe, wie *dx* und *dy* [2]. Da aus diesen ersten Elementen (wie z. B. den ganz ohne Extension und Intensität gedachten Empfindungen roth, grün u. dgl.) erst Anschauungen und also Erscheinungen werden, so können jene nicht im Bewusstseyn nachzuweisenden, aber anzunehmenden Elemente aller Erscheinungen als die eigentlichen Noumena bezeichnet werden, und die Metaphysik im eigentlichen Sinn muss diesen Grenzbegriffen, die also die letzten Glieder unendlicher Reihen sind, sich immer mehr annähern [3]. Ein unendlicher Verstand würde diese Elemente der Erscheinungen, welche selbst nicht Erscheinungen sind, wirklich denken, der endliche nähert sich ihnen nur [4], und für den endlichen Verstand sind daher die Noumena Ideen, die zur Auflösung von Widersprüchen aufgegeben sind [5]. Diese

1) Krit. Unters. p. 135. 136.
2) Transscendentalphil. p. 27—30.
3) Wörterb. p. 177.
4) Transscendentalphil. p. 193.
5) Wörterb. p. 167.

primitiven Bestandtheile aller Synthesen werden auch manchmal als die Verstandes-Ideen bezeichnet, und behauptet, dass, da aus ihnen die Anschauungen entspringen, durch Reduction der Anschauungen auf ihre Elemente neue Verhältnisse unter diesen eben so bestimmt werden können, wie dies hinsichtlich der Differenziale durch Reduction der Grössen auf sie geschehe [1]. Dabei gibt *Maimon* öfter zu verstehn, dass *Leibnitz's* Monaden, welche mit dem unendlich Kleinen zusammenfallen und auch *Leibnitz* auf die Differenzialrechnung geführt haben sollen, einen ähnlichen Gedanken enthalten [2]. Uebrigens ist zu bemerken, dass *Maimon* diese Lehre von den Differenzialen der sinnlichen Anschauungen, vermöge der er in seinem ersten Werk die Anwendung der Kategorien auf empirische Gegenstände rechtfertigt, indem die Kategorien unmittelbar nur auf die Elemente der Anschauungen angewandt werden sollen [3], in seinen spätern Werken ganz zurücktreten lässt.

c. Ganz wie *Kant* geht *Maimon* nach der Betrachtung der Sinnlichkeit, zur Logik, oder Betrachtung des eigentlichen Denkens über, d. h. des Vermögens der Begriffe. Unter einem Begriff aber ist zu verstehn: die Einheit von Mannigfaltigem, deren einzelne Bestandtheile Anschauungen sind, so dass die Anschauungen den Stoff für die Begriffe bilden [4], oder das worüber gedacht wird, während die Logik zu ihrem eigentlichen Gegenstande das hat, was darüber gedacht wird, d. h. was erst durch das Denken bestimmt wird [5]. Darum betrachtet der Verstand den Gegenstand nur in seinem Entstehn, dagegen ist das Object der Anschauung das Entstandene, Fertige; wir denken die Linie, indem wir sie ziehn, wir schauen dagegen die gezogene Linie an [6]. Daher kann es aber kom-

1) Transscendentalphil. p. 196.
2) Streifereien. p. 30.
3) Transscendentalphil. p. 355.
4) Kateg. p. 170. 171.
5) Ebend. p. 137.
6) Transscendentalphil. p. 35.

men, dass was ein Begriff ist, indem man es entstehn lässt, selbst wieder Stoff zu einem Denken und also Anschauung wird, wozu besonders die Bezeichnung durch Worte oder die symbolische Darstellung beiträgt[1]. [So denke ich das Dreieck, wenn ich den Raum durch drei Seiten beschränke, ich schaue es an, wenn ich nun vom Dreieck als gegebnem Object Rechtwinkligkeit prädicire, und also ein rechtwinkliges Dreieck denke.] Die Logik, welche das Denken betrachtet, ist, wie *Kant* dies ganz richtig bemerkt hat, entweder allgemeine (reine) oder transscendentale, indem jene das reine Denken, oder die Bedingungen eines Dinges (d. h. eines Gegenstandes des Bewusstseyns) überhaupt betrachtet[2], diese dagegen die Gesetze des realen Denkens und Erkennens zu ihrem Gegenstande hat, oder das Denken des Wirklichseyns betrachtet[3]. Es ist aber unrichtig, beide völlig von einander zu trennen oder auch ihr Verhältniss so aufzufassen, dass die reine Logik durchweg das Fundament für die transscendentale abgebe[4]. Vielmehr ist das wahre Verhältniss dies, dass die Grundsätze der reinen Logik ihre Begründung in der transscendentalen Logik finden, selbst aber wieder für den weitern Gang der Transscendentalphilosophie die Gesetze abgeben, so dass also der reinen Logik nothwendiger Weise zwar nicht die ganze transscendentale Logik, wohl aber eine transscendentale Fundamentaluntersuchung vorausgehn muss[5]. Dass ohne sie die Logik alles Halts entbehrt, lässt sich an ihren ersten Sätzen nachweisen. Als erster Grundsatz der reinen Logik gilt mit Recht der Satz des Widerspruchs[6]. Spricht man ihn so aus, dass Entgegengesetztes nicht in einem Bewusstseyn vereinigt werden könne, so ist er falsch, denn in-

1) Kateg. p. 171.
2) Ebend. p. 139 ff.
3) Krit. Unters. p. 20. 30.
4) Kateg. p. 130.
5) Krit. Unters. p. 20. 27. 29.
6) Neue Log. 2ter Abschn. V.

dem ich sage *A* ist nicht *non-A*, vereinige ich wirklich beide [1]; spricht man ihn aber so aus, *A* könne nicht zugleich als *non-A* gedacht werden, oder *non-A* seyn, so heisst dies, man könne beide Bestimmungen nicht zu einem realen Object vereinigen [2], und so ist man auf die transscendentale Frage nach dem Denken des realen Objects gewiesen, oder an den Grundsatz des reellen Denkens [3]. Gleiches gilt vom Satz des ausgeschlossnen Dritten. In seiner Allgemeinheit ist er falsch, denn die Tugend ist weder viereckig, noch nicht-viereckig; um richtig zu seyn, muss er so lauten: von zwei möglichen Prädicaten u. s. w.; was aber mögliches Prädicat eines Subjects ist, erkennen wir nur, indem wir einsehn, welches mit ihm zu einem realen Object verbunden werden kann, d. h. vermöge eines allgemeinen Kriteriums des realen Denkens. Es fragt sich also vor Allem, welche Verbindung von Gedanken gibt ein reales Object des Gedankens? Das Verhältniss zwischen den zu Verbindenden kann erstlich so seyn, das Keines ohne das Andre gedacht werden kann, verbindet man zwei solche Reflexionsbestimmungen, indem man z. B. denkt die Ursache muss eine Wirkung haben, so ist dies ein Denken, aber ein formelles. Sind zweitens Beide der Art, dass Jedes ohne das Andre gedacht werden kann, so ist eine Verbindung beider (z. B. Linie ist nicht süss) ein ganz willkührliches, nichtssagendes, Denken, und eben darum gar kein Denken. Der dritte Fall endlich, wo Eines ohne das Andre, dieses aber nicht ohne Jenes gedacht werden kann, gibt, wenn ich das Letztere zum Prädicat mache (eine Figur kann dreiseitig seyn), ein reales Denken und ein reales Object (Triangel) [4]. Da das Subject das Bestimmbare, das Prädicat die Bestimmung heisst, so ist also

---

1) Kateg. p. 105.
2) Krit. Unters. p. 21. 23.
3) Ebend. Inhalt.
4) Kateg. p. 155.

der Grundsatz der Bestimmbarkeit[1] der Grundsatz alles realen Denkens. Dieses kann eigentlich erst Denken heissen, da Denken zur objectiven Einheit verbinden heisst[2]. Nur solche Verbindungen, welche sich auf diesen Satz gründen, sind eigentliche Synthesen zu nennen, und deswegen sind reine Erfahrungssätze nicht (wie *Kant* will) synthetische Sätze, sondern die Verbindung von Gelb und Auflöslichkeit in *aqua regia* ist eben so willkührlich, wie oben die von Süss und Linie. Ein rother Körper ist eben so wenig ein Gedanke, als eine süsse Linie[3]. Dieser Grundsatz nun der Bestimmbarkeit gibt den ersten logischen Bestimmungen, der Bejahung, Verneinung, Entgegensetzung u. s. w. erst einen Sinn. Ohne ihn ist z. B. der Unterschied zwischen negativen und unendlichen Urtheilen (zwischen: der Mensch ist nicht gelehrt, und: die Linie ist nicht süss) gar kein Unterschied einzusehn, der doch sehr bedeutend ist. Nur vermöge seiner erkennen wir, dass der logischen Verneinung eine transscendentale, reale Verneinung zu Grunde liegt[4], endlich liegt dieser Grundsatz der Bestimmbarkeit allen drei Operationen, welche die reine allgemeine Logik behandelt, dem Begreifen, Urtheilen und Schliessen zu Grunde, welche gewissermaassen nur eine Operation sind[5]. Aus diesem Grundsatz ist der Unterschied zwischen analytischem und synthetischem Denken abzuleiten, indem wir synthetisches haben, wenn zum Bestimmbaren die Bestimmung gefügt wird (Dreieck kann rechtwinklig seyn), dagegen analytisches, wo das Gegentheil Statt findet (dreiseitige Figur ist dreiwinklig)[6]. Endlich aber gibt nur dieser Grundsatz das eigentliche Princip zur Ableitung der Kategorien. *Kant* leitet sie aus den Urtheilen ab. Ein Zusammenhang

1) Neue Log. 2r Abschn. VI.
2) Ebend. I.
3) Transscendentalphil. p. 93.
4) Kateg. p. 150 ff.
5) Neue Log. 2r Abschn. VIII.
6) Ebend. VII.

ist allerdings nicht da, nur nicht der, welchen *Kant* meint. Im Allgemeinen schon ist seine Ableitung unrichtig, indem vielmehr aus den Kategorien die Urtheilsformen abgeleitet werden müssen und nur durch eine solche Ableitung erhellen kann, dass die Tafel der letztern vollständig ist. Was dann die besondern Ableitungen betrifft, so ist die Ableitung des Causalitätsbegriffs aus dem hypothetischen Urtheil — (abgesehn davon, dass, wie eben erwähnt, das umgekehrte Verfahren richtiger gewesen wäre) — deswegen zu tadeln, weil, nur logisch genommen, zwischen hypothetischem und kategorischem Urtheil kein Unterschied Statt findet[1]. Alle Kategorien, da sie Nichts anders sind als bestimmte Weisen der Synthesis, oder der Unterbringung unter die Einheit des Bewusstseyns, sind nähere Bestimmungen des Satzes der Bestimmbarkeit und ergeben sich leicht aus diesem[2] — (die Reflexion auf das Verhältniss von Bestimmbarem und Bestimmung ergibt das Verhältniss von Substanz und Accidens u. s. f.).

d. Weicht so *Maimon* bei der Auffindung der reinen Verstandesbegriffe (vgl. p. 67 ff.) von *Kant* bedeutend ab, so ist seine Differenz nicht geringer bei der Deduction derselben (s. p. 71 ff.). *Kant* glaubte die Berechtigung der Anwendung der Kategorien auf empirische Objecte dadurch nachgewiesen zu haben, dass es ohne dieselbe keine Erfahrungen (d. h. allgemein und objectiv geltende Erkenntnisse) geben könne. Er setzt also das Daseyn solcher Erfahrungssätze voraus. Dies ist es nun, was *Maimon* eben so wie schon früher *Reinhold* (s. p. 436), tadelt. *Kant* nehme es, sagt er, mit der *quaestio facti* zu leicht, und darum habe seine Philosophie wohl den Dogmatismus widerlegt, nicht aber *Hume's* Skepticismus. Dieser leugne ja eben, dass wir allgemein gültige Erfahrungssätze haben.

1) Krit. Unters. p. 51. 2) Neue Log. 10ter Abschn.

Hierin aber habe der Skepticismus vollkommen Recht. Es ist nur eine Täuschung, wenn wir, gewöhnt an gewisse Ideen-Associationen, glauben, Erfahrungssätze — (z. B. dass morgen die Sonne aufgehn wird) — hätten wirkliche Gültigkeit. Sie sind nur wahrscheinlich, subjectiv gewiss, und darum ist Erfahrung als eine wirklich objective Gewissheit nur eine Idee, der wir uns immer mehr annähern[1]. Eben darum hat die *Kantische* Deduction der Kategorien nur eine hypothetische Wahrheit: zugegeben, dass es (was der Skeptiker leugnet) Erfahrungssätze im *Kantischen* Sinn gebe, so ist die Deduction richtig, sonst nicht. Dies aber thut dem *Kantischen* Scharfsinn keinen Abbruch; hätte *Euklid* vorausgesetzt, der Winkel ausserhalb des Dreiecks sey noch einmal so gross als die gegenüberliegenden Winkel des Triangels, und dann dieser Voraussetzung gemäss das Verhältniss des Centri- und Peripherie-Winkels, wie 3:1 gefasst u. s. w., so wäre er darum kein geringerer Mathematiker gewesen. Eben so ist *Kant* der grösste Philosoph und sein Werk bleibt klassisch und unwiderleglich, obgleich jene unrichtige Voraussetzung seiner Philosophie die praktische Brauchbarkeit nimmt[2]. Gleichsam neckend ruft daher *Maimon* am Schlusse einer seiner Abhandlungen[3] *Kant* die Worte zu: *quid facti?* und er liebt es, sich als den kritischen Skeptiker, den *Kantianern* als kritischen Dogmatikern entgegenzustellen, oder auch, weil er die Wirklichkeit der Erfahrung im *Kantischen* Sinne leugnet, sein Verhältniss zu *Kant* so zu bestimmen, dass dieser empirischer Dogmatiker und rationeller Skeptiker sey, während er rationeller Dogmatiker und empirischer Skeptiker heissen müsse[4]. Damit ist aber durchaus nicht

1) Krit. Unters. p. 154.
2) Transscendentalphil. p. 338.
3) Ueber die Progressen der Philosophie (in den Streifereien).
4) Transscendentalphil. p. 434. 436.

gesagt, dass es also gar keine berechtigte Anwendung der Kategorien gebe, vielmehr lässt sich die Frage *quid juris* (p. 71) ganz kategorisch beantworten. Da nämlich die Kategorien Formen des reellen Denkens sind, indem sie aus dem Grundsatz des reellen Denkens folgen, so gelten sie von jedem Object des reellen Denkens, sind Bedingungen, ohne welche es gar kein Object des reellen Denkens geben würde, dies aber, dass es solche Objecte gibt, kann kein Skeptiker bezweifeln[1], und *Reinhold* thut sehr Unrecht, wenn er sagt, dass es solche gebe, die sogar die Realität mathematischer Kenntnisse leugnen. Es fragt sich aber nun, was sind Objecte des reellen Denkens, und welches ist darum das Gebiet, in welchem der Gebrauch der Kategorien ganz berechtigt, auf welches er aber auch beschränkt ist? Mit *Kant* schliesst *Maimon* aus diesem Gebiete die Dinge an sich aus, und leugnet also den transscendentalen Gebrauch der Kategorien. Auf der andern Seite aber leugnet *Maimon*, dass *Kant* den empirischen Gebrauch derselben vollständig gerechtfertigt habe, oder dass er vollständig gerechtfertigt werden könne, denn die zum empirischen Object verbundenen Bestimmungen (Gelb, Schwer, Auflöslich) stehn nicht im Verhältniss der Bestimmbarkeit zu einander, und die Verbindung dieser coordinirten Momente ist kein reales Denken, das Factum, dass wir gedachte empirische Objecte haben, muss daher bezweifelt werden[2]. Dagegen haben die Kategorien die Sphäre ihres Gebrauchs an den sinnlichen, aber nicht empirischen, Objecten der Mathematik, indem die Bestandtheile dieser Objecte (Raum mit drei Seiten u. s. w.) im Verhältniss der Bestimmbarkeit zu einander stehn. Hier ist der Gebrauch der Kategorien nicht nur hypothetisch,

1) Krit. Unters. p. 119. Neue Log. 10ter Abschn.
2) Neue Log. 11ter Abschn. VIII.

sondern absolut gültig [1], freilich aber auch nur hier. *Maimon* will damit nicht gesagt haben, dass die Anwendung der Kategorien auf empirische Gegenstände unmöglich sey, vielmehr wie von einem Teller gesagt werden kann, dass er rund sey, weil er den Raum, der doch eigentlich allein das Prädicat rund annehmen kann, zu seiner Form hat, eben so kann die Kategorie der Causalität zwar nicht unmittelbar auf Feuer und Wärme, wohl aber auf ihre Succession, und also mittelbar auf sie angewandt werden [2]. *Kant's* Lehre vom transscendentalen Schematismus wird ausdrücklich als vollkommen richtig bezeichnet, und da nach *Maimon* der Unterschied zwischen Denken und Erkennen darin besteht, dass im letztern der Grund der Synthesis ausser dem Erkenntnissvermögen liegt [3], oder gegeben ist, Zeit und Raum aber Formen des Gegebenseyns gewesen waren, so folgt daraus nothwendig, was er auch behauptet [4], dass Zeit und Raum Bedingungen des Erkennens sind. Allein die Möglichkeit, dass Succedirendes im Causalzusammenhange stehe, beweist nicht streng, dass Feuer und Wärme in ihm stehe. Um dies mit aller Strenge zu behaupten, müsste ich wissen, dass bei ihnen immer diese Zeitfolge Statt finde, ich weiss aber nur, dass sie gewöhnlich oder bisher Statt fand, d. h. ich bin an sie gewöhnt, und es ist eine Selbsttäuschung, wenn ich die gewöhnliche Ideen-Association mit einem bewiesenen objectiven Zusammenhange verwechsle. Die vollständige Erfahrung (jenes Immer) ist nur eine Idee, der ich mich zwar immer mehr annähere, je öfter ich auf Feuer Wärme folgen sehe, die aber doch immer nur subjective Gewissheit oder Wahrscheinlichkeit gibt. Also gibt es hinsichtlich empirischer Gegenstände keine synthetische

1) Neue Log. 11ter Abschn. VII.
2) Kateg. p. 219. 220. Neue Log. 11ter Abschn. V.
3) Neue Log. 2ter Abschn. IV. 4) Ebend. 9ter Abschn.

Urtheile *a priori*, wie *Kant* sagt, d. h. keine wirkliche *a priori*stische Erkenntniss als nur annäherungsweise [1]. Das Resultat also ist, dass *Maimon* einerseits den Gebrauch der Kategorien mehr sicher stellt, indem er zeigt, dass ohne ihn gar kein Object des realen Denkens (und nicht nur kein, wie sich gezeigt hat, verdächtiges, Erfahrungsobject) möglich wäre, andrerseits ihn sehr restringirt, indem er ihnen unbedingte und sichre Bedeutung nur im mathematischen Gebiete zugesteht, während im empirischen ihre Anwendung höchstens wahrscheinlich richtig ist.

e. Nicht minder als in den Untersuchungen über die Sinnlichkeit und den Verstand, weicht *Maimon* von *Kant* ab in den Betrachtungen über die Vernunft. Auch er nimmt sie, und mehr noch als *Kant* selbst, als das Vermögen des Schliessens oder, wie er noch lieber sagt, des Folgerns [2]. Er gibt deshalb auch zu, dass die Vernunft fordert, zu dem Bedingten die Bedingung zu suchen, er leugnet aber, dass die Vernunft in diesem Aufsteigen je zum Unbedingten komme. Es sey ganz wie in den unendlichen Reihen der Mathematik, wo das Gesetz des Fortschreitens nimmermehr den Werth des letzten Gliedes bestimme. Es ist darum eine Erschleichung, wenn man sagt, die Vernunft gebe das Unbedingte, und, was damit zusammenhänge, sie sey es, welche Ideen und Ideale gebe. Vielmehr lässt die Vernunft es ganz unbestimmt, wie weit fortgeschritten wird; veranlasst durch den Naturtrieb nach Vollkommenheit, welcher auf vollendete Totalität dringt, verwechselt die Einbildungskraft die Unbestimmtheit der Glieder der Reihe mit der Allheit derselben. Durch diese Illusion wird der *progressus in infinitum* als endlich gedacht, und werden die sogenannten Ideen erzeugt, welche die *Kantianer* so freudig angenommen haben, um doch wenigstens einen

---

1) Krit. Unters. p. 149—151. 2) Ebend. p. 160.

Schatten von Metaphysik zu haben[1]. Darum hat *Kant* in den Paralogismen ganz übersehn, dass die rationale Psychologie an viel mehr Fehlern laborirt, als er rügt. Es lässt sich nicht einmal behaupten, dass im Denken verschiedner Objecte das Ich seine Identität behaupte. Der Begriff selbst des empirischen Ich ist nur eine wahrscheinliche Idee, nicht ein sichrer Begriff[2]. Eben so ist auch die Antithetik, welche *Kant's* transscendentale Dialektik betrachtet, nicht ein Streit der Vernunft mit sich selbst, sondern nur ein Streit der Vernunft mit der Einbildungskraft, und die Lösung ist für alle vier von *Kant* aufgestellten Antithesen dieselbe, indem in ihnen allen die eine Behauptung der Vernunft gehört, die andre der Einbildungskraft. Eben so besteht endlich die wahre Kritik der rationalen Theologie darin, dass gezeigt wird, wie das Streben nach der absoluten Totalität mit dem Streben nach Vollkommenheit zusammenfällt und selbst eine Vollkommenheit ist, während die Vorstellung einer solchen Totalität eine Illusion, ja ein Mangel ist. Nicht auf diese Vorstellung, sondern auf jenes Streben muss Moral und natürliche Religion gegründet seyn[3]. Es darf aber eben deshalb auch nicht mit *Kant* gesagt werden, dass die Vernunft, sondern nur, dass die Einbildungskraft transscendent werde, und die Kritik des transscendentalen Scheins ist genau genommen eine Kritik der Einbildungskraft, nicht aber der theoretischen Vernunft; einer Kritik dieser letztern bedarf es nicht. Ganz anders aber verhält sichs hinsichtlich der praktischen Vernunft. Diese bedarf allerdings einer Kritik[4]. Wenigstens die Prolegomena zu einer solchen hat in seinem letzten Werk *Maimon* gegeben, und entfernt sich in derselben von *Kant* noch weiter als in dem

1) Neue Log. 12ter Abschn.
2) Ebend. 13ter Abschn.
3) Ebend. 13ter Abschn.
4) Krit. Unters. p. 263. 264.

theoretischen Theil seiner Philosophie. Er tadelt *Kant*, dass er nicht bedacht habe, dass es nur ein Motiv alles Handelns gebe, nämlich das angenehme Gefühl [1], und dass ein solches uneigennütziges Handeln, welches gar nicht auf die Erreichung eines angenehmen Gefühls gehe, nur eine Selbsttäuschung sey [2]. Das *Kantische* Handeln aus blosser Pflichtmässigkeit ist nur eine Fiction und noch dazu eine ganz unbrauchbare [3], wie $\sqrt{-a}$. Daraus aber folgt nicht, dass das Motiv unsres Handelns immer materiell sey, denn das Erkennen z. B. ist ein angenehmes Gefühl und der Trieb zu erkennen gründet sich auf dieses formelle Gefühl als auf sein Motiv [4]. Das angenehme Gefühl nun, welches Motiv für das moralische Handeln ist, ist das alle Handlungen begleitende, allgemein gültige, reine Vergnügen an der eignen Würde, welches die Ausübung des Erkenntnissvermögens begleitet [5], und die Moral ist darum zwar keine Glückseligkeits-, wohl aber eine Seligkeits-Lehre [6]. *In* der Bethätigung nun des Erkenntnisstriebes, in der das eigentliche Sittengesetz realisirt wird, nähern wir uns immer mehr dem absoluten Erkennen und Wollen, und diese Idee des unendlichen Erkenntnissvermögen, gleichsam das letzte Glied in unsrer immer fortschreitenden Erkenntniss ist unsre Vereinigung mit Gott. Man kann sich daher dieser und der Unsterblichkeit, d. h. dessen, dass das Denken nie aufhören kann, nur dadurch versichern, dass man durch Erweiterung und Vervollkommnung der Erkenntniss dieser Idee immer näher zu kommen sucht, so dass das bloss subjective (individuelle) empirische Selbstbewusstseyn darin immer ab-, das objective aber in diesem Verhältniss immer zunimmt [7]. [„Wer die gegenwärtige Art des Be-

1) Krit. Unters. p. 241.
2) Streifereien. p. 241.
3) Wörterb. Art.: Moral.
4) Krit. Unters. p. 241.
5) Ebend. p. 243.
6) Ebend. p. 255.
7) Ebend. p. 246. 247. 261.

wusstseyns erhalten haben will, sagt *Maimon* ebendaselbst, wird bei mir sowohl als anderwärts vergeblich Trost suchen", und auf seinem Todbette sagte er: „wenn ich todt bin, bin ich weg!"] Wie *Maimon* durch Erweiterung des Grundsatzes der theoretischen Erkenntniss, zum ersten praktischen Grundsatz kommt, so sucht er auch aus dem Factum der theoretischen Freiheit, d. h. daraus, dass das Erkenntnissvermögen von Naturgesetzen unabhängig, ja nach diesen entgegengesetzten eignen Gesetzen wirkt, die praktische Freiheit zu entwickeln [1]. Anders als *Kant* setzt er die Freiheit nur in das obere Erkenntnissvermögen und bestimmt demgemäss nur die guten Handlungen als frei, und lässt auch nur jene dem Subject als vernünftigen zugerechnet werden, während der Mensch von den bösen Handlungen nur die physische Ursache ist [2]. Wenn ihn diese Ansicht von der Freiheit, wie er selbst bemerkt, den Stoikern annähert, so war andrerseits die Verbindung des Theoretischen und Praktischen, welche bei ihm die Identification des höchsten sittlichen Zwecks mit der Realisation der Erkenntniss zur Folge hat (während *Kant* das Theoretische dem Praktischen unterordnet), ein Grund zu seiner Vorliebe für die *Aristotelische* Ethik, die er für den praktischen Gebrauch tauglicher glaubt als die *Kantische* [3], und welche er deshalb mit Anmerkungen begleitet auf seine Prolegomena zur Kritik der praktischen Vernunft folgen lässt.

---

4. *Reinhold* hatte gezeigt, dass und wie der wahre transscendentale Idealismus die Trennung der beiden Stämme der Erkenntniss aufgeben, und Sinnlichkeit und Verstand auf eine Einheit zurückführen müsse. *Aenesidemus* hatte ihm nachgewiesen, dass er den Causalitätsbegriff zu weit

---

1) Krit. Unters. p. 272. 273.
2) Ebend. p. 273. 274.
3) Ebend. Vorr.

ausdehne, und dass, wenn er sich recht verstehe, er das Ding an sich müsse fallen lassen. Dies hatte vor ihm, nur ohne dass die Welt davon Notiz nahm, *Maimon* wirklich gethan, und hatte gezeigt, dass das Gegebenseyn einer Erkenntniss nur darin bestehe, dass wir ihre Entstehungsart nicht kennen. Er hatte aber zugleich erwiesen, dass hinsichtlich des in diesem Sinne Gegebnen, wir uns ganz anders verhalten müssen, als hinsichtlich des von uns mit Bewusstseyn Construirten. Mit dieser Trennung aber des Mathematischen von dem Empirischen war, was bis dahin als reales Wissen gegolten, auf den niedrigen Rang der wahrscheinlichen Vermuthung zurückgeführt. Nicht aber allein dies. Diese Trennung drohte zugleich die glücklich vollbrachte Reduction der beiden Weisen des Erkennens auf das eine Denken oder Bewusstseyn überhaupt illusorisch zu machen. War es doch nur die Trennung beider, welche *Kant* dahin brachte, die Möglichkeit der Mathematik und reinen Naturwissenschaft abgesondert zu behandeln, und war es doch andrerseits bei ihm die geahndete, bei *Reinhold* die gefundene „gemeinschaftliche Wurzel", welche Beide dahin brachte, die Sache der Mathematik und des realen Wissens als solidarisch mit einander verbunden anzusehn. Wie aber soll, da sich doch andrerseits zu schlagend gezeigt hat, dass die Anwendung der Kategorien mit dem Selbsthervorbringen der Erkenntniss zusammenfiel, ihre Anwendung auf Erscheinungen (und nicht nur auf die Formen der Erscheinungen) gerechtfertigt werden? Es gibt nur ein Mittel: man zeige, wie die Erscheinungen ein wirkliches Product unsres Denkens sind. Die Behauptung, dass sie es sind, war durch die bisher characterisirten Schritte, welche die Philosophie allmählig gemacht hatte, nahe genug gelegt, ja eigentlich schon von *Maimon* ausgesprochen. Weil er aber dem Gegebnen in den Erscheinungen eine unbegreif-

liche Entstehung zuschrieb, deswegen zerfiel ihm das Wissen in die zwei völlig getrennten Welten des mathematischen und empirischen Wissens, von denen nur jenes den Namen des reellen Denkens verdienen soll. Wird aber die Entstehung auch dessen, was bisher das Gegebne geheissen hatte, begriffen, indem gezeigt wird, wie es durch das Bewusstseyn hervorgebracht wird, so wird auch der Erfahrung das Prädicat des reellen Denkens nicht mehr abgesprochen werden dürfen. Hatte nun die kritische Schule die Spontaneität des Bewusstseyns in dem Verstande und dem Gebrauch der Kategorien gesehn, die Receptivität dagegen in der Sinnlichkeit, so wird bei dem eben angedeuteten Versuch die Sinnlichkeit dem Verstande subsumirt, der Verstand als das eigentliche Grundvermögen angesehn werden müssen, ganz dem entgegengesetzt, was sich bei *Reinhold* gezeigt hatte. Bei diesem trat die Receptivität so sehr hervor, dass sein ganzes Philosophiren immer mehr zu einem Wahrnehmen innerer Thatsachen führte, welche alle aus einer Grundthatsache folgten, die in dem (theoretischen) Grundsatz ausgesprochen war. Jetzt aber, wo Alles aus der Spontaneität abgeleitet werden soll, wird der Anfang nichts Andres seyn können als ein Satz, der sich an das Vermögen der Spontaneität wendet, d. h. eine erste Forderung, ein Postulat. Wie die mathematische Erkenntniss, weil sie bloss durch Hervorbringen zu Stande kommt, nur möglich ist, wo man hervorbringt, so wird sich hier, wo alle Erkenntniss auf ein Hervorbringen zurückgeführt wird, ein Gleiches zeigen. Der erste Grundsatz wird nicht sagen, was da ist, sondern was zu thun ist. Den eben characterisirten Fortschritt macht nun der Kriticismus durch *S. Beck.* Indem er Alles, was *Reinhold*, *Schulze*, *Maimon* wirklich bewiesen hatten, gleichfalls behauptet, bilden sie seine Vorgänger. Indem er in sehr Vielem nahe an den Standpunkt der Wissenschaftslehre heranstreift, ist

er Vorläufer derselben geworden. Hinsichtlich des historischen Zusammenhanges ist zu bemerken, dass allerdings (wie *Fichte* dies hervorhebt) *Beck's* Hauptwerk nach dem Erscheinen der Wissenschaftslehre veröffentlicht ward und der *Fichte'schen* Ansicht erwähnt, dass aber der Grundgedanke, dass Alles auf ein Postulat zu gründen sey, schon viel früher von *Beck* ausgesprochen wurde. Eben weil *Beck* ganz unabhängig von *Fichte* zu manchen Resultaten kam, die an die Lehre des Letztern heranstreiften, wiederholt sich hier das Schauspiel, was sich überall zeigt: der nicht so weit Gegangene polemisirt mit Heftigkeit gegen den weiter Gegangenen, als gegen seine Carricatur. Dieser dagegen ist fähig, Jenen anzuerkennen. Hatte doch das Verhalten *Kant's* gegen *Reinhold*, *Maimon* und *Beck*, und dieser gegen ihn eine gleiche Erscheinung dargeboten.

Beck.

Jacob Sigismund Beck, 1761 in Lissau bei Danzig geboren, habilitirte sich im J. 1791 durch Vertheidigung des *Taylor'schen* Lehrsatzes in Halle, und war schon in demselben Jahre als gründlicher *Kantianer* so bekannt, dass *Kant's* Verleger, *Hartknoch*, ihn aufforderte, einen lateinischen Auszug aus *Kant's* Werken zu machen. Dies lehnte er ab, auf *Kant's* eignes Anrathen aber und von diesem (namentlich hinsichtlich der Kritik der Urtheilskraft) unterstützt, gab er im J. 1793 ff. seinen Erläuternden Auszug aus den kritischen Schriften des Hrn. Prof. Kant [1], einen Commentar der drei Kritiken. Die ersten beiden Bände wurden von *Kant* selbst und dessen Anhängern sehr gerühmt und so geschätzt, dass z. B. *Forberg* noch im J. 1795 in Jena die „Elemente der kritischen Philosophie" nach *Reinhold* und *Beck* las, obgleich die Vor-

1) Riga bei *J. F. Hartknoch*. 1793.

rede zum zweiten bereits eine Andeutung des Hauptgedankens enthält, welcher im dritten Bande, der auch den besondern Titel führt: Einzig möglicher Standpunkt, aus welchem die kritische Philosophie beurtheilt werden muss[1], durchgeführt wurde. Diese seine „Standpunktslehre", wie *Reinhold* sie zuerst nannte, deren erste Abschnitte in *Jakob's* Annalen erschienen, war der Grund, warum auch *Kant* ihn später spottend zu seinen „hyperkritischen Freunden" rechnet. Er hat seine Lehre dann in conciserer Form in seinem gleichzeitig erschienenen Grundriss der kritischen Philosophie[2] entwickelt. Diesem Werk folgte sein Commentar über *Kant's* Metaphysik der Sitten[3]. Später (1799) ward *Beck* als Professor der Philosophie nach Rostock gerufen. Als solcher hat er zuerst seine Propädeutik zu jedem wissenschaftlichen Studio[4] herausgegeben, in deren Vorrede er als die wahre Philosophie nicht mehr die kritische bezeichnet, sondern die, „die keines Mannes Namen führen darf". Diesem Werke sind dann andre gefolgt, welche theils die praktische Philosophie, theils die Logik betreffen[5]. Er ist vor einigen Jahren gestorben. — Dass *Beck*, dem offenbar in der *Kantischen* Schule einer der ehrenvollsten Plätze gebührt, verhältnissmässig so wenig beachtet worden ist, hat verschiedne Gründe: Die Consequenzen, welche *Reinhold* aus *Kant's* Lehren gezogen hatte, lagen so nahe, dass die meisten *Kantianer* leicht zu ihm übergingen. *Beck* geht weiter und polemisirt dabei gegen *Reinhold's* Hauptwerk. Auf der andern Seite,

---

1) Riga bei *J. F. Hartknoch*. 1796.
2) Halle, *Renger'sche* Buchhandlung. 1796.
3) Ebend. 1ster Thl. 1798. 4) Ebend. 1799.
5) *J. S. Beck*, Grundsätze der Gesetzgebung. 1806. *Dess.* Lehrbuch der Logik. Rostock und Schwerin 1820. *Dess.* Lehrbuch des Naturrechts. Jena 1820.

wenn er sich auch in Vielem so sehr dem Standpunkte *Fichte's* annähert, dass seine Lehre nicht nur von *Bouterwek* als Vorrede zur Wissenschaftslehre bezeichnet, sondern von *Fichte* selbst freudig begrüsst ward, so scheint er doch dem gleichzeitig hervortretenden System gegenüber als Zurückgebliebner. Zu beiden aber kommt endlich eine ungelenke Art des Vortrags, deren er sich selbst bewusst ist, welche das Verständniss von Ansichten, die ohnedies nicht leicht zu fassen sind, sehr erschwert. Es wird dadurch nicht erleichtert, dass er seine Haupt-Gedanken oft wiederholt, denn sie wiederholen sich fast immer mit denselben Worten, wenigstens immer in derselben schwülstigen Weise. Im Wesentlichen ist seine Lehre diese:

a. Die *Kantianer* sind trotz dem, dass sie immer die kritische Philosophie der dogmatischen entgegensetzen, selbst viel mehr Dogmatiker als sie denken, und dies gilt sogar von Solchen, die, indem sie die subtilsten Unterscheidungen abermals unterscheiden, einen kritischen Idealismus zweiten Grades glauben gefunden zu haben [1]. In der That nämlich fällt die Behauptung der *Leibnitzianer*, dass wir die Noumena erkennen, wenn wir von unsrer Vorstellung das der Sinnlichkeit Zugehörige absondern, fast zusammen mit dem Sinn, welchen viele *Kantianer* dem Satz geben, dass wir nicht die Dinge an sich, sondern bloss ihre Phänomena erkennen. Eben so sind die Ausleger der Kritik, wenn sie *Kant's* Satz, dass uns die Gegenstände rühren (afficiren), auf die Dinge an sich beziehn, mit dem gewöhnlichen dogmatischen Realismus ziemlich einverstanden [2]. Endlich kann nicht geleugnet werden, dass die Ansicht der meisten *Kantianer* von den Kategorien als reinen Verstandesbegriffen von der dogmatischen Lehre von den

1) Einzig möglicher Standpunkt. Vorr.
2) Ebend. p. 25. 30.

angebornen Begriffen so gut wie gar nicht abweicht [1]. Freilich aber sind bei dieser gewöhnlichen Auffassung die wichtigsten Lehren der Kritik der reinen Vernunft entweder leer oder unverständlich. So die Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich (§. 4.), der Unterschied der synthetischen und analytischen Urtheile (§. 5.), die kritische Lehre von Zeit und Raum (§. 6.), die Unterscheidung zwischen Anschauungen und Begriffen (§. 7.), der ganze Begriff einer transscendentalen Logik (§. 8.), endlich die Deduction der Kategorien aus der Möglichkeit der Erfahrung (§. 9.). Mehr oder minder treffen alle diese Vorwürfe auch den, welcher offenbar dem wahren Sinn des Kriticismus am Nächsten gekommen ist, *Reinhold*. Die Theorie des Vorstellungsvermögens hat sich ein grosses Verdienst erworben, indem sie den Stoff der Vorstellung von dem Stoff des Gegenstandes unterscheidet und darauf aufmerksam macht, dass auch Vorstellungen vom Nicht-Existirenden einen Stoff haben. Dennoch aber lässt sie das Ding an sich als ein x bestehn und prädicirt von ihm Existenz, ja Causalität, indem es ja einen Eindruck machen soll, so dass auch *Reinhold* sich von den alten Dogmatikern nur dadurch unterscheidet, dass er jenes x unbekannt seyn lässt, sie dagegen halbbekannt; dass sie die Existenz zum Prädicat der Dinge machen, er dagegen zum Product der Dinge und der Spontaneität [2]. Der Grund dieser Verwandtschaft und zugleich der vielen Widersprüche, in welche sich die Theorie des Vorstellungsvermögens verwickelt, ist, dass ihr Verfasser sich auf die Beantwortung der Frage eingelassen hat, wie sich die Vorstellungen zu den Dingen (an sich) verhalten, oder welches das Band zwischen Gegenstand und Vorstellung sey. Nicht nur dass die Antwort, welche *Reinhold* im Einklange mit den Dogmatikern

1) Einz. mögl. Standp. p. 177. 2) Ebend. p. 66. 67. 76. 119.

gibt, dass die Affection jenes Band bilde, nicht genügt[1], indem man nun weiter fragen kann, welches denn das Band zwischen dem Afficiren und unsrer Vorstellung davon ist, — sondern diese Frage ist in sich selbst widersinnig, weil sie auf einem ganz leeren Begriff beruht. In der That ist der Ausspruch *Reinhold's*, dass der Stoff der Vorstellung dem Gegenstande entspreche, ganz unverständlich[2]. Darum war dem Standpunkt der wahren Philosophie viel näher, als die *Kantianer*, *Hume*, weil er wenigstens die Schwierigkeit der Beantwortung jener Frage einsah, noch mehr aber *Berkeley*, welcher geradezu eine solche Verbindung leugnet[3]. (Wenn nun aus der unzweifelhaften Unmöglichkeit, dass unsre Vorstellungen Wirkungen oder auch Bilder der Dinge ausser uns seyen, *Berkeley* folgert, es existirte gar nichts Andres als das vorstellende Ich, so kann man ihm nur die Inconsequenz vorwerfen, da er ja folgerichtiger Weise auch dem Ich, von dem wir eine Vorstellung haben, die Existenz hätte absprechen müssen[4]. Dennoch ist *Berkeley*, eben so wie *Hume*, der wahre Vorläufer des richtigen Standpunkts, welcher jene Frage nicht nur für unauflösbar hält, sondern als widersinnig erkennt. Dieser Standpunkt ist der der Transscendentalphilosophie, zuerst geltend gemacht von *Kant* in seiner Kritik der reinen Vernunft. Dass er aber von seinen Anhängern so missverstanden ist, hat seinen Grund in der Methode, die in jenem Werke befolgt ist. *Kant* stellt sich nämlich am Anfange desselben ganz auf den dogmatischen Standpunkt, auf welchem er den Leser vermuthet, und sucht ihn allmählig von diesem zu entfernen. Zuerst erschüttert er nur durch vereinzelte Bemerkungen den Dogmatismus des Lesers, endlich wo er auf die reine Apperception des Ichs kommt, spricht

---

1) Einz. mögl. Standp. p. 112.
2) Ebend. p. 9. 66.
3) Grundr. d. krit. Phil. §. 19.
4) Einz. mögl. Standp. p. 10.

er ganz im Sinne der Transscendentalphilosophie. Wer jene vereinzelten Aeusserungen (z. B. dass der Raum Vorstellung, dass er Anschauung sey und nicht nur Form der Anschauung, dass der unbestimmte Gegenstand der Anschauung Erscheinung sey, dass man nicht entscheiden könne, ob die Dinge an sich ausser uns oder in uns sich befinden u. s. f.) übersieht, versteht natürlich Alles im Sinne der dogmatischen Philosophie, versteht unter den einwirkenden Gegenständen die Dinge an sich u. s. w., und muss darum nachher die eigentliche unverhüllte Lehre *Kant's* als völlig unverständlich ansehn [1]. Diese Gefahr wird vermieden, wenn anstatt zu dem eigentlichen Mittelpunkt der Transscendentalphilosophie nach und nach hin zu führen, man die Methode umkehrt, und versucht den Leser mit einem Male auf diesen Punkt zu setzen. Damit wird zugleich noch etwas Andres verschwinden, was bei *Kant* nur durch seine Methode nothwendig wurde, die Trennung der transscendentalen Aesthetik und Logik. Bei dem umgekehrten Gange fallen ihre Grundsätze zusammen [2].

b. Auf den richtigen Anfang der Transscendentalphilosophie weisen alle Versuche zur Begründung der *Kantischen* Philosophie hin, der *Reinhold'sche* an der Spitze. Er beruft sich nämlich auf die Thatsache des Bewusstseyns, die übrigen auf andre Thatsachen, die sie in ihren ersten Grundsätzen aussprechen; dem Einen (*Abicht*) ist dies der Satz der Beseelung, dem Andern (*Maimon*) der Bestimmbarkeit u. s. w. [3] Anstatt sich nun auf Thatsachen zu berufen, hätten sie besser gethan, die Thatsache, welche allen andern vorhergeht, selbst darzustellen, zu realisiren. Weil sie dies bereits verwechselten, deswegen haben sie immer nur Begriffe von Thatsachen zerglie-

1) Einz. mögl. Standp. p. 345—347.
2) Ebend. p. 139. 171. 445.
3) Ebend. p. 105. 126. 136.

lert, anstatt der ursprünglichen Thatsache selbst [1]. Eben darum wird die Transscendentalphilosophie mit nichts Anderm beginnen können, als mit dem Postulat diese Thatsache darzustellen. Mit einem Postulat und nicht mit einer Hypothese oder überhaupt einem Satz, welcher fertige Begriffe voraussetzt. Die Transscendentalphilosophie beginnt wie der Geometer, der seinen Gegenstand, den Raum erzeugt [1]. Welches Postulat an die Spitze gestellt werde, auch dafür finden sich bei Allen wenigstens Winke. Denn da man bei allen versuchten Begründungen des ersten Grundsatzes immer fordert, dass man sich seinen Gegenstand vorstelle, oder ihn verstehe, so liegt ihnen allen das Vorstellen zu Grunde. Der höchste Grundsatz aller Philosophie ist daher das Postulat ursprünglich vorzustellen, oder auch sich ein Object ursprünglich vorzustellen [2]. In diesem ursprünglichen Vorstellen besteht der eigentliche Verstandesgebrauch; aus ihr einen Begriff herleiten, heisst ihn verständlich machen, und hinsichtlich seiner sich selbst verstehn. Die Transscendentalphilosophie ist in dieser Hinsicht die Kunst, sich selber zu verstehn [4]. Wie der Anfang der Philosophie nicht ein Satz war, so kann auch nicht mit Definitionen u. s. w. fortgefahren werden, und man kann nicht eine Erklärung davon geben, was das ursprüngliche Vorstellen sey, man kann bloss den Leser dazu anleiten, es in sich selber hervorzubringen, und dann es (das Vorstellen, nicht etwa eine Vorstellung) zu zergliedern [5]. Passend werden damit die Rathschläge verbunden, welche eine Verwechslung des ursprünglichen Vorstellens mit andern, auf jenem beruhenden, Functionen verhindern sollen. Man muss nämlich das ursprüngliche Vorstellen nicht mit dem Denken

1) Einz. mögl. Standp. p. 137. 165.
2) Grundr. d. krit. Phil. §. 8.
3) Einz. mögl. Standp. p. 123. 124.
4) Ebend. p. 139. 168.
5) Ebend. p. 124. 129.

oder Urtheilen verwechseln. Dieses heisst: Gegenstände durch Beilegung gewisser Bestimmungen (Merkmale) vorstellen, d. h. Begriffe haben, unter Begriffe subsumiren. Da der Einheitspunkt aller Merkmale die analytische Einheit des Bewusstseyns heisst [1], so kann man sagen, dass das Denken es nur mit der analytischen Einheit zu thun hat, oder auch, dass das Denken, welches mit Begriffen zu thun hat, im logischen Verstandesgebrauch besteht. Dieser aber setzt das ursprüngliche Vorstellen voraus, welches die Begriffe ursprünglich erzeugt [2], dieser ursprüngliche Verstandesgebrauch hat zu seinem Product die synthetische objective Einheit des Bewusstseyns, wodurch wir ein Object überhaupt erst haben können [3]. Wenn die Kritik sagt, dass die analytische Einheit des Bewusstseyns (im Begriffe) eine ursprünglich-synthetische (im ursprünglichen Bewusstseyn) voraussetzt, oder auch, dass alle Analysis nur nach einer Synthesis möglich ist, so ist hier durchaus nicht an eine Synthesis von Begriffen zu denken, sondern an das Setzen derjenigen synthetischen Einheit, wodurch Begriffe überhaupt erst möglich werden. Was die Transscendentalphilosophie besonders schwierig macht, ist die unvermeidliche Gewohnheit, alle Gegenstände durch Begriffe sich vorzustellen, so dass selbst das allen Begriffen vorhergehende Vorstellen nur durch Begriffe vorstellig gemacht werden kann [4]. Daher bleibt nichts übrig als bald durch Negation dessen, was dem logischen Verstandesgebrauch eigenthümlich ist, bald wieder durch Vergleichung mit ihm den ursprünglichen zu beschreiben. Beide bilden gewissermaassen einen Gegensatz. Wenn wir uns Objecte vorstellen (oder sie denken), so haben wir immer einen Begriff von den Dingen,

---

1) Grundr. d. krit. Phil. §. 1. 4.
2) Einz. mögl. Standp. p. 137. 178.
3) Grundr. d. krit. Phil. §. 15.
4) Einz. mögl. Standp. p. 152. 153.

d. h. durch Beilegung gewisser Bestimmungen fixiren wir einen Beziehungspunkt und heften so gleichsam das Object an einige Merkmale. In dem ursprünglichen Vorstellen stellen wir uns eigentlich kein Object vor. Der Verstand erzeugt dadurch die ursprünglich-synthetische objective Einheit, die freilich alle Bedeutung eines Begriffs constituirt, die aber doch erst in eine analytische Einheit, d. h. in den Begriff übergehn muss, damit der Gegenstand vorgestellt werde [1]. Auf der andern Seite kann wieder aus der Beschaffenheit des secundären (logischen) Verstandesgebrauchs, des Denkens, auf die des ursprünglichen zurückgeschlossen werden: In jenem ist zu unterscheiden das Verbinden oder die Synthesis (logischer Verstand) und das Anerkennen oder Subsumiren [2] (logische Urtheilskraft). Die Analysis nun des ursprünglichen Vorstellens zeigt, dass es gleichfalls dieses doppelte Moment enthält. Wir setzen ursprünglich zusammen, d. h. gehn mit dem Bewusstseyn von Einem zum Andern über, so dass vor diesem unserm Zusammensetzen nichts zusammengesetzt ist. Zu dieser ursprünglichen Synthesis (transscendentaler Verstand) kommt dann aber zweitens das eben so ursprüngliche Anerkennen (transscendentale Urtheilskraft). Die Kritik nennt die ursprüngliche Anerkennung den transscendentalen Schematismus der Kategorien [3]. Beide zusammen bilden das ursprüngliche Vorstellen, d. h. den Actus, wodurch wir uns die Vorstellung eines Objectes überhaupt erzeugen, nicht aber eine Vorstellung von einem bestimmten Gegenstande haben, denn dies geschieht dadurch, dass wir dem (schon erzeugten) Gegenstande Merkmale beilegen, d. h. denselben denken. Jener Actus bildet also die ursprünglich synthetische objective Einheit

1) Einz. mögl. Standp. p. 148. 149.
2) Grundr. d. krit. Phil. §. 6.
3) Einz. mögl. Standp. p. 142. 441.

des Bewusstseyns, d. h. überhaupt den Begriff von einem Gegenstande[1]. Indem die Transscendentalphilosophie entwickelt, was aus der Realisation des postulirten ursprünglichen Vorstellens resultirt, muss die objectiv-synthetische Einheit als der höchste Gipfel alles Verstandesgebrauchs angesehn werden, so dass, was nicht auf sie zurückgeführt werden kann, als das absolut Unverständliche und Bedeutungslose gelten muss[2]. Die Zergliederung des ursprünglichen Vorstellens ist also die Aufgabe.

c. **Das ursprüngliche Vorstellen besteht in den Kategorien.** Diese sind deswegen nicht als Begriffe anzusehn, sondern sie sind nur die ursprünglichen Vorstellungsarten[3], so dass, indem das Postulat des ursprünglichen Vorstellens realisirt wird, eben so viele Postulate realisirt werden als es Kategorien gibt. In diesen Kategorien besteht der Verstandesgebrauch; im ursprünglichen Verstandesgebrauch fallen sie alle zusammen, die Transscendentalphilosophie zergliedert denselben und so erscheint er gleichsam in vielen Arten oder Vorstellungsarten, eben den Kategorien[4]. Es versteht sich deswegen auch, dass die Frage, warum der Verstandesgebrauch sich gerade in diesen Kategorien zeige, sinnlos ist. Jeder Versuch, die Vollständigkeit der Kategorientafel nachzuweisen oder Gründe für die Kategorien zu finden, vergisst, dass sie und nur sie eben den Verstand constituiren[5]. Alle Kategorien sind gar nichts Andres als das ursprüngliche Vorstellen selbst. Vergisst man dies und nimmt sie als Begriffe, so hat man sogleich die angebornen Begriffe[6] der *Leibnitzianer*. Das ursprüngliche Vorstellen ist Synthesis, d. h. Uebergehn; findet dieses Uebergehn von Theil

1) Einz. mögl. Standp. p. 130, 144.
2) Ebend. p. 139.
3) Ebend. p. 140.
4) Grundr. d. krit. Phil. §. 35.
5) Einz. mögl. Standp. p. 172. 387. Grundr. d. krit. Phil. §. 21.
6) Einz. mögl. Standp. p. 177.

zu Theil Statt, so dass dadurch ein Bewusstseyn entsteht, welches ein gesammtes Mannigfaltiges zusammenfasst[1], so entsteht dadurch die Kategorie der (extensiven) Grösse oder der Raum[2]. Dieser ist nur, indem er (vom Geometer) beschrieben wird, er ist darum von dem ursprünglichen Vorstellen gar nicht unterschieden, er ist das reine Anschauen selbst[3]. Jeder Mensch ist sich des Erkenntnissactes Raum bewusst, wenn er eine Linie zieht. Dieses Ziehen oder den Raum beschreiben und der Raum selbst ist Eins und Dasselbe. Wird von diesem Acte des Gemüths abgesehn, so vergeht der Begriff vom Raum, der Raum an sich ist ganz und gar nichts, er besteht bloss in jenem ursprünglichen Verfahren[4], d. h. in der ursprünglichen Synthesis (Zusammensetzung) des Gleichartigen, die von Theilen zum Ganzen geht[5]. Man muss sich hier davor hüten, dass man nicht den Raum als ein mannigfaltiges Gleichartiges vor der Synthesis ansehe, von dem wir durch die Synthesis eine Vorstellung bekommen, er besteht nur in dieser Synthesis selbst, oder wird in ihr erzeugt. In diesem ursprünglichen Synthesiren entsteht die Zeit[6]. Sie fällt eben so wie der Raum mit der Kategorie der Grösse zusammen, beide sind extensive Grössen. Die Zeit selbst ist nichts Andres als ein ursprüngliches Vorstellen, wie denn der Arithmetiker eben so mit dem Postulate der Zahl, d. h. des Wiederholens der Zeit beginnt, wie der Geometer mit dem des Raumes[7]. Grösse, Raum, Zeit sind also nichts Andres als die ursprüngliche Synthesis des Verstandes. Zu ihr gesellt sich nun die ursprüngliche Anerkennung. Sie besteht darin, dass ich jene

1) Propädeutik. §. 49.
2) Einz. mögl. Standp. p. 140. Grundr. d. krit. Phil. §. 10.
3) Einz. mögl. Standp. p. 141.
4) Propädeutik. §. 49.
5) Einz. mögl. Standp. p. 140.
6) Ebend. p. 142. 143. 170.
7) Propädeutik. §. 148.

Synthesis fixire oder bestimme, wodurch mir der Begriff einer bestimmten Grösse, eines bestimmten Raumes entsteht. (Es erhellt übrigens daraus, dass *Kant* ganz Recht hat, wenn er den Raum selbst eine Vorstellung nennt.)[1] Der eben beschriebnen Synthesis steht nun eine andre gegenüber, die den entgegengesetzten Gang nimmt. Gehe ich nämlich von einem Ganzen (einer Empfindung z. B.) vermöge der möglichen Verminderung zu einem Theil jenes Ganzen über, so habe ich eine Synthesis, aber die vom Ganzen zu den Theilen geht, dies gibt die Kategorie der Realität oder Sachheit. Auch in dieser Synthesis wird die Zeit erzeugt. Fixiren wir diese, so entsteht dadurch der Begriff einer bestimmten Realität, d. h. eines bestimmten Grades. Der Begriff einer bestimmten intensiven Grösse fällt also, eben so wie der der bestimmten Gestalt, mit dem ursprünglichen Anerkennen zusammen. So wenig daher Raum und Zeit, so wenig ist auch das Reale der Dinge vor der ursprünglichen Synthesis und Anerkennung, es besteht nur in ihnen[2]. Mit diesen Kategorien der Quantität und Qualität verbinden sich sogleich die der Relation. (Diese drei Kategorien machen übrigens den ursprünglichen Verstandesgebrauch aus, der dem Begriff der Existenz zum Grunde liegt.) Zunächst die der Substanzialität, denn nur, indem wir ein Beharrliches setzen, wird die Vorstellung der Zeit möglich, welche als an einem Beharrlichen (Substanz) im Raum ablaufend gedacht wird, eben so die Causalität, indem ich Etwas (Ursache) setze, wodurch die ursprüngliche Synthesis meiner Empfindungen als successive fixirt wird, endlich das Commercium, indem zugleich Seyendes als wechselseitig sich Bestimmendes gesetzt wird[3]. Ganz Gleiches gilt endlich von den Katego-

1) Einz. mögl. Standp. p. 143. 374. 2) Ebend. p. 145. 149.
3) Grundr. d. krit. Phil. §. 12. Einz. mögl. Standp. p. 154. 164.

rien der Modalität [1]. (*Beck* sucht an bestimmten Beispielen nachzuweisen, dass, wenn wir davon abstrahiren, dass ein Object unter einen bestimmten Begriff, z. B. Holz, gehört, und nur das ursprüngliche Vorstellen, wodurch es mir Object ist, betrachten, dass da der Verstandesgebrauch in dem Setzen von Raum, bestimmter Gestalt, Grad der Sachheit, Beharrlichkeit u. s. w. bestehe.) [2] — Die ursprüngliche Synthesis in Verbindung mit der ursprünglichen Anerkennung in diesen ihren verschiednen Formen erzeugt nun die ursprünglich-synthetische objective Einheit des Bewusstseyns, d. h. dadurch entsteht überhaupt erst sein Gegenstand. Darum ist nicht nur Raum und Zeit, sondern eben so Existenz des Gegenstandes nur das ursprüngliche Vorstellen. Das eben Entwickelte aber ist der eigentliche Sinn des *Kantischen* Satzes, dass der Verstand zu seinem Gegenstande nur Erscheinungen habe. Erscheinungen sind nichts Andres als Producte des ursprünglichen Vorstellens. Völlig diesem Satze gleichbedeutend ist, dass in dem ursprünglichen Vorstellen der Verstand selbst synthesirt und die Verbindungen ausübt, die wir in die Dinge legen [3]. Die Dinge an sich erkennen wir nicht, nicht weil sie uns verborgen bleiben, wie etwa das Bewohntseyn des Mondes, sondern weil der Begriff von Dingen an sich (d. h. Synthesen ohne den synthesirenden Verstand) in sich widersinnig ist; sowohl ihr Daseyn als ihr Nicht-Daseyn ist schlechterdings nichts, weil, nach dem Entwickelten, Existenz nur zum Prädicat von Erscheinungen gemacht werden kann. Hat man dies erkannt, so sieht man ein, dass die Frage nach einem Bande zwischen den Dingen und unsern Vorstellungen von ihnen eine unsinnige ist; eben so auch, dass es keine grössere Unge-

1) Grundr. d. krit. Phil. §. 13.
2) Einz. mögl. Standp. p. 151.
3) Ebend. p. 144. 150. 157. 162.

reimtheit gibt, als wenn man, mit den *Kantianern*, sagt, die Dinge afficirten uns und seyen also Ursache unsrer Vorstellungen[1]. Darnach scheint nun die Transscendentalphilosophie der gröbste Idealismus zu seyn, und sie wird mit Recht als kritischer Idealismus bezeichnet, weil sie lehrt, dass, wenn wir uns selbst verstehn, der Gegenstand als solcher nur Product des ursprünglichen Vorstellens ist, und dass in dem ursprünglichen Verstandesgebrauch jene synthetische Einheit hervorgebracht wird, welche dann den bestimmten Begriffen Halt gibt, indem sie den Punkt fixirt, dem nachher durch Beilegen von Merkmalen, nähere Bestimmungen gegeben werden können. (Der Gegenstand vor dieser Beilegung kann der unbestimmte Gegenstand genannt werden, wie dies von *Kant* geschieht, wenn er die Erscheinung als den unbestimmten Gegenstand der Anschauung bezeichnet.)[2] Dennoch ist der kritische Idealismus himmelweit vom empirischen Idealismus des *Berkeley* unterschieden, und vermeidet das, was mit Recht den gesunden Menschenverstand gegen *Berkeley* eingenommen hat. Dieser nämlich kann keinen Unterschied zwischen Träumen und Wachen angeben, eben so wenig den Grund, warum ich jetzt einen Tisch, jetzt einen Baum sehe. Solche Bedenklichkeiten sind dem kritischen Idealismus nicht entgegenzustellen. Dieser weiss nämlich, dass durch das ursprüngliche Vorstellen wir das Gebiet uns umgrenzt haben, in dem allein von Objecten die Rede seyn kann, weil wir sie erst hier haben. Innerhalb dieses Gebietes nun kann erst die Frage entstehn, ob gewisse Objecte sind oder nicht sind, und also auch wie Wahrheit und Einbildung unterschieden sind. Hier in diesem Gebiete (der Erfahrung) hat nun die Frage ihren guten Sinn, woher wir gerade diese Vorstellung (von einem

1) Einz. mögl. Standp. p. 248. 266. 2) Ebend. p. 162. 370.

Tisch) haben. Wir antworten, im Einklange mit dem gesunden Menschensinn, dass sich die Vorstellung nach dem Objecte richte, noch mehr: wir sagen, dass die Objecte unsre Sinne rühren, also Ursache unsrer Vorstellungen sind. Der kritische Idealismus darf dies, denn er weiss, dass Objecte als solche Erscheinungen sind, von Erscheinungen aber gilt die Kategorie der Ursache [1]. Gegen *Berkeley* ist also zu behaupten, dass die Vorstellungen Wirkungen wirklicher Objecte sind, gegen die dogmatischen *Kantianer*, dass Dinge (an sich) überhaupt nicht Ursachen und eben deshalb auch nicht von Vorstellungen seyn können, gegen Beide, dass überhaupt nicht nach einem Bande der Dinge und ihrer Vorstellungen, wohl aber der Erscheinungen und ihrer Vorstellungen gefragt werden darf, da diese Frage nur im empirischen Gebiet einen Sinn hat.

d. Nur wenn man sich auf diesen Standpunkt der Transscendentalphilosophie stellt, ist es möglich, die eigentliche Bedeutung von *Kant's* grossem Werke einzusehn. Man versteht erstlich erst dann, dass seine metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft nichts Andres wollen, als unsre Naturbegriffe auf den ursprünglichen Verstandesgebrauch zurückführen [2], und dass sie demgemäss die analytische Einheit des Begriffs der Materie aufnehmen (denn eine Metaphysik der Natur ist nicht bloss Transscendentalphilosophie) und diese durch die vier Kategorien auf die ursprünglich synthetische Einheit zurückführen, indem sie zeigen, in welcher Weise allein unsre Naturbegriffe verständlich und construirbar sind [3]. Zweitens ist nur vom transscendentalen Standpunkt der synthetisch-objectiven Einheit des Bewusstseyns die eigentliche Stärke in *Kant's* Kritik der reinen speculativen

---

1) Einz. mögl. Standp. p. 159. 162.
2) Grundr. d. krit. Phil. §. 92.
3) Einz. mögl. Standp. p. 206.

Vernunft einzusehn. Das Wesen nämlich der Speculation besteht darin, dass sie nur im Gebiete der Begriffe sich hält; eben darum ist alle Speculation Dogmatismus, denn ein Dogma ist ein synthetischer Satz, der die Verbindung in die Dinge setzt, anstatt in den vorstellenden Verstand[1], und die Speculation geht nicht zu dem fort, was allen Begriffen erst Halt gibt, zu der ursprünglich synthetisch-objectiven Einheit. Daher kommt es, dass sie auch die Kategorien in Begriffe verwandelt, und sie nun eben so zu Prädicaten macht wie andre Prädicate, höchstens sie als angeborne von andern Begriffen unterscheidet[2]. Weil ihr nun, indem sie auf das ursprüngliche Vorstellen nicht zurückgeht, verborgen bleibt, dass die Objecte Erscheinungen sind, so kann das Wesen des Dogmatismus oder der Speculation auch so bezeichnet werden, dass sie auf die Erforschung der Dinge geht. Eben so sind alle die einen obersten Grundsatz der Philosophie suchen, da ein Satz eine Verbindung von Begriffen ist, Dogmatiker[3]. Darum steht die kritische Philosophie mit aller Speculation im Gegensatz; sie kritisirt dieselbe, indem sie ihre Begriffe auf die ursprüngliche Einheit zurückführt. Zeigt sich nun, dass jene Begriffe mit dieser nicht zu vereinigen, so hat sie damit nachgewiesen, dass die Speculation mit absolut unverständlichen Begriffen spielt. Darum stellt die Kritik nicht der Speculation entgegengesetzte Behauptungen entgegen, sondern zeigt, dass jedes Behaupten widersinnig ist. Demgemäss zeigt sie in der Kritik der rationalen Psychologie nicht etwa, dass es uns unbekannt, wohl aber möglich sey, dass die Seele Substanz u. s. w. ist, sondern sie zeigt, dass es ein Widersinn ist, auf ein nicht räumlich gedachtes Wesen die Kategorien des Beharrens oder

1) Grundr. d. krit. Phil. §. 190.
2) Einz. mögl. Standp. p. 177 ff.
3) Ebend. p. 182. 234.

auch des Vergehens anzuwenden [1]. Eben so in der Kritik der rationalen Kosmologie, dass es ein Widersinn ist, die Welt als ein an sich existirendes Ganze zu betrachten, und dass die Vernunft, wo sie es thut, sich widerspricht [2]. Endlich in der Kritik der rationalen Theologie zeigt sie, dass wenn ein allerrealstes - Wesen gedacht werden soll, dem Realität ohne Räumlichkeit zukomme, dieser Begriff aller Verständlichkeit mangelt, dass aber eben deswegen der Theismus eben so sehr wie der Atheismus dogmatisch mit Begriffen spielt [3]. — Endlich geht *Beck* zur Kritik der praktischen Vernunft über, und zeigt wie die Ideen, welche, wenn von ihnen ein theoretisch - wissenschaftlicher Gebrauch gemacht wird, die Vernunft in Widersprüche verwickeln, ihre wahre Bedeutung im Praktischen finden. Er entwickelt den Begriff des Glaubens als des Vertrauens des gutgesinnten Menschen, dass das Ziel erreicht werden werde, und zeigt, wie das höchste Object desselben das höchste Gut oder die beste Welt sey [4]. Sich als *homo noumenon* wissen, darin besteht der praktische Unsterblichkeitsglaube, darin, dass wir dem innern Richter in uns — den der Mensch symbolisch ausser sich als Gott denkt — folgen, die Religion, die eben darum der theoretische Atheist sehr gut haben kann. Ausdrücklich erklärt er sich mit den Ansichten, welche *Fichte* in seiner „Appellation" ausgesprochen, darin ganz einverstanden, dass Gott nicht dürfe als ein gegebner Gegenstand angesehn werden [5]. Auch die Kritik der Urtheilskraft wird einer ausführlichen Betrachtung unterworfen, und abermals gezeigt, dass die verschiednen Systeme des Casualismus, Fatalismus, Hylozoismus und Theismus nur dadurch ent-

---

1) Einz. mögl. Standp. p. 251.
2) Grundr. d. krit. Phil. §. 168.
3) Einz. mögl. Standp. p. 268. 274.
4) Grundr. d. krit. Phil. §. 235. 241.
5) Propädeutik. §. 183. 186.

stehn, dass das Geschmacksurtheil mit dem Erkenntnissurtheil, leitende Maximen mit constitutiven Behauptungen verwechselt werden[1]. Diese Parthie des *Beck'schen* Werks bietet am wenigsten Eigenthümliches dar, war aber darum wichtig, weil hier zuerst (im Auszuge) erschien, was *Kant* ihm handschriftlich mitgetheilt hatte und was nachher (in der zweiten Auflage) die Einleitung zur Kritik der Urtheilskraft bildet.

---

1) Einz. mögl. Standp. p. 325. 342.

Drittes Buch.

Die Wissenschaftslehre.

---

§. 22.

Uebergang.

Minder noch als der Gegensatz von Sinnlichkeit und Verstand ist bei *Kant* der Dualismus der theoretischen und praktischen Vernunft überwunden. Andeutungen, wie er zu überwinden, finden sich viele in den Kritiken der reinen und praktischen Vernunft, und auch *Maimon* hat fruchtbare Winke gegeben. Sie werden benutzt und zugleich die Resultate von *Reinhold's* und seiner Gegner Lehren hinzugenommen in *Fichte's* Wissenschaftslehre, die einen vollendetern Ideal-Realismus als bisher gibt, eben weil sie praktischer Idealismus ist. In ihrem Hinausgehn über jenen Gegensatz stellt sie sich zu *Kant's* Kritik der Urtheilskraft und zu dessen Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft; die letztern anticipiren aber zugleich Philosopheme, zu denen sich die Wissenschaftslehre noch nicht erhebt, während sie die Grundgedanken späterer Systeme werden. Darum hat *Fichte* die Kritik der Urtheilskraft nur bewundert und das andre Hauptwerk *Kant's* ignorirt, dagegen die Kritik der reinen und praktischen Vernunft begriffen und tiefer begründet.

1. Bei der Aufgabe, welche die neuste Philosophie und also auch das System hat, in welchem alle folgenden im Keim enthalten sind, ist jeder unüberwundene Dualismus ein Beweis, dass hinter der Aufgabe zurückgeblieben wurde. Es ist begreiflich, dass das Gefühl davon sich dem System aufdrängt, und dass Versuche gemacht werden, den Uebelstand zu heben. Dies zeigt sich nun bei *Kant* sehr deutlich, wo er das Verhältniss der theoretischen und praktischen Vernunft bespricht. Es ist bei der Darstellung seiner Lehre oft darauf aufmerksam gemacht worden, dass er bald Gefahr läuft, die Vernunft (als theoretische) ganz mit dem Verstande zu identificiren, bald dem nahe kommt, sie nur praktisch seyn zu lassen. Dieses Schwanken, mehr noch aber seine häufigen Versicherungen die Vernunft sey nur eine, zeigen zu deutlich, dass *Kant* sich nicht verbarg, dass hier eine Lücke zu füllen, ein Gegensatz zu vermitteln sey. Wie aber bei der Sinnlichkeit und dem Verstande er eigentlich die gemeinschaftliche Wurzel angegeben, wenigstens doch angedeutet hatte, so zeigt sich hier etwas Analoges. Das grosse Gewicht, welches er darauf legt, dass die praktische Vernunft den Primat vor der theoretischen habe, seine Behauptung, dass zuletzt alles Vernunft-Interesse praktisch sey (p. 161), zeigt, wie nahe ihm der Gedanke lag, die Vernunft als nur praktisch zu fassen, ja in dem merkwürdigen Satz, dass es ein praktisches Bedürfniss sey, welches zur Annahme der Dinge an sich bringt, enthält eigentlich gerade zu, dass die Vernunft, um praktisch zu seyn, jene Grenzbegriffe setze, d. h. sich begrenze. Wurde endlich Ernst gemacht, dass die Vernunft es nur mit Ideen, d. h. Aufgaben zu thun habe, und war das theoretisch sich Verhaltende Vernunft, so musste eigentlich auch gefolgert werden, dass theoretisch sich Verhalten ein Aufgaben-realisiren, oder ein Produciren sey. *Kant* selbst hat diesen Satz nicht ausgesprochen,

weil er in jenem Dualismus befangen bleibt. Ganz ausdrücklich aber ist er schon enthalten in *Maimon's* Behauptung (s. p. 520), dass gegeben oder ausser uns nur heisse, was von uns vorgestellt werde, ohne dass wir uns der Spontaneität beim Hervorbringen bewusst sind. Eben so liegt er *implicité* in *Beck's* Lehre, wenn er das Denken als Realisiren von Postulaten bestimmt. Von hier ist es nur ein kleiner Schritt zu *Fichte's* Behauptung, dass Anschauen und Vorstellen bewusstloses Produciren sey.

2. Nennt man eine Ansicht, welche von keiner eigentlichen Passivität des Geistes Etwas wissen will, sondern womit er es zu thun hat, als sein eignes Product fasst, Idealismus, so wird eine Lehre, welche den Satz durchführt, dass alles theoretische Verhalten im Grunde Selbstthätigkeit, jedes Object nur Product der Selbstbegrenzung ist, Idealismus genannt werden müssen. Indem aber die Objecte nicht zu nicht weiter abzuleitenden Vorstellungen gemacht werden, sondern gezeigt wird, wie es die praktische Natur des Geistes ist, welche ihn nöthigt, solche Vorstellungen zu haben, oder besser zu setzen, ist dies System praktischer Idealismus. In ihm, welcher die Theorie und Praxis (durch Begründung jener durch diese) wirklich vereinigt, wird aber auch in einer vollständigern Weise als bisher der Realismus und Idealismus verschmolzen. Der Gegensatz von Receptivität und Spontaneität, der jenen beiden einseitigen Ansichten zu Grunde liegt, ist freilich bei *Reinhold* und seinen Gegnern auf eine Einheit zurückgeführt, indem Verstand und Sinnlichkeit als verschiedne Formen desselben Vorstellungsvermögens erkannt wurden. Allein damit allein ist doch am Ende jener Gegensatz nicht überwunden, denn wie sich innerhalb des theoretischen Verhaltens die Sinnlichkeit zum Verstande, so verhält sich das theoretische Verhalten selbst zum praktischen, jenes zeigt die Vernunft als Receptivität, dieses als Spontaneität.

Der praktische Idealist also, indem er im theoretischen Gebiet *Reinhold's* Verdienste anerkennt, ist eben so sehr wie dieser Ideal-Realist, indem er aber theoretische und praktische Vernunft selbst wieder zu einer Einheit zurückführt, ist er es viel mehr als Jener; sein Ideal-Realismus erhebt sich zu einer höhern Potenz, als dies bisher überhaupt geschehn war.

3. Die zuletzt ausgesprochne Behauptung, so wie das *sub* 1. Gesagte, dass bei *Kant* sich nur Andeutungen zu einer wirklichen Vereinigung des Theoretischen und Praktischen finden, streitet nicht mit dem Inhalt der §§. 10. u. 11. Wenn nämlich *Kant* in seiner Kritik der Urtheilskraft, und eben so in der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, einen Standpunkt einnimmt, welcher über dem Gegensatz jener beiden steht, so hat er sich im divinatorischen Fluge, der ihm mehr als jedem andern Philosophen eigen ist, zu demselben erhoben, nicht aber ihn als nothwendige Consequenz des transscendentalen Idealismus entwickelt. Daher stehn diese Werke so isolirt da, zeigen eine wirklich neue Lehre. Die Wissenschaftslehre dagegen geht über jenen Gegensatz durch einen immanenten Fortschritt hinaus, sie bleibt ganz auf dem Standpunkt des transscendentalen Idealismus stehn, und zeigt, wie dieser nur zu verstehn sey, wenn er als praktischer Idealismus gefasst werde. Sie geht darum weiter als die Kritik der reinen und praktischen Vernunft, aber weil sie nicht jenen kühnen Versuch macht, sich im Fluge zu erheben, erhebt sie sich nicht in Allem so hoch wie die Kritik der Urtheilskraft. Es streitet damit nicht, dass *Fichte* gerade diesem Werk die höchste Bewunderung zollt, während er die andern beiden oft kritisirt. Eben weil er über ihnen steht, kann er Dieses, weil unter jenem, muss er Jenes. (Das Begreifen ist das Ende der Bewunderung.) Eine Menge von Bestimmungen, in welchen *Kant* spätere Lehren anticipirt,

hatte er selbst schon durch die subjective Wendung, die er ihnen gab, dem transscendentalen Idealismus zu Gefallen wieder verkümmert — man denke z. B. an den wichtigen Begriff des Naturzwecks. Dies geschieht bei *Fichte* noch viel mehr; jedes Naturobjeet wird bei ihm blosser Stoff fürs Handeln, d. h. blosses Mittel, er statuirt keinen Naturzweck und eben so fehlt ihm der wahre Begriff des Kunstwerks. Erst in *Schelling's* Identitätssystem werden die tiefsten Gedanken der Kritik der Urtheilskraft mehr als bewundert, sie werden verarbeitet und ausgebildet. Ueberhaupt wenn die grössten Heroen der deutschen Philosophie die Keime ausgebildet haben, welche *Kant* zuerst gelegt, so haben sie zugleich ihr Hinausgehn über ihn so gezeigt, dass sie nach einander seine Hauptwerke in das System hinein verarbeiteten und so wirklich vereinigten. Wenn *Fichte* äusserst treffend von *Reinhold's* Leistungen sagt: dieselben wären erschöpfend, wenn *Kant* nur eine Kritik der reinen Vernunft geschrieben hätte, so wird man ganz ähnlich von der Wissenschaftslehre sagen dürfen: sie bilde den Kriticismus aus als sey er in den Kritiken der reinen und praktischen Vernunft erschöpft. Erst *Schelling's* Lehre erscheint als die Krone jener beiden und der Kritik der Urtheilskraft. In *Hegel* endlich haben nicht nur jene drei Werke, sondern zugleich die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft ihre Früchte getragen, die sowohl von der Wissenschaftslehre als von dem Identitätssystem bei Seite gelassen war.

Fichte.

§. 23.

Fichte's Leben und Schriften [1].

Johann Gottlieb Fichte wurde am 19. Mai 1762 in Rammenau in der Oberlausitz als der älteste Sohn unter den acht Kindern eines Bandwirkers geboren, und erhielt seinen ersten Unterricht von seinem Vater und dem Pfarrer des Dorfs, *Diendorf*. Bei diesem lernte den ausgezeichneten Knaben der Freiherr *von Miltitz* kennen, der ihn zuerst auf sein eignes Schloss nahm, dann dem Prediger von Niederau bei Meissen zur Erziehung übergab. Von da kam er in die Stadtschule zu Meissen, endlich im J. 1774 nach Pforta auf die Fürstenschule. Die klösterliche Strenge, die damals in jener Schule herrschte, der Despotismus, den die ältern Schüler gegen die jüngern übten, hat auf den Character *Fichte's* weniger schlecht gewirkt als auf viele Andre. Er hatte das Glück, dass sein „Obergesell" *Karl Gottlob Sonntag* (später Generalsuperintendent in Riga) ihn freundlich behandelte und auch für die Zukunft sein Freund blieb. Für seine intellectuelle Ausbildung war wichtig, dass neben der vorgeschriebnen und erlaubten Lectüre, zu den ersten eingeschwärzten Werken, die er verschlang, *Lessing's* theologische Streitschriften gehörten. Zu Michaelis 1780 bezog *Fichte* die Universität Jena, um Theologie zu studiren, besonders Eltern und Pflegeeltern zu Gefallen. Sein Philosophiren hatte zunächst den Zweck,

1) *Johann Gottlieb Fichte's* Leben und literarischer Briefwechsel, herausgegeben von seinem Sohne *J. H. Fichte*. Sulzbach 1830. 2 Bde.
Dess. Nachgelassene Werke, herausgegeben von *J. H. Fichte*. 3 Bde. Bonn 1834.
Dess. Sämmtliche Werke, herausgegeben von *J. H. Fichte*. 8 Bde. Berlin 1845 ff.

sich eine wissenschaftliche Dogmatik zu schaffen, die er bei orthodoxen Lehrern, wie *Pezold*, nicht fand. Durch Zufall ward er auf *Spinoza* geführt, der einen grossen Eindruck auf ihn machte, ohne ihn doch zu befriedigen. Die Achtung vor *Spinoza* ist ihm geblieben, als er ein System aufgestellt hatte, das er oft als das Gegentheil des Spinozismus bezeichnet hat. Der Tod seines Gönners brachte *Fichte* in eine sehr bedrängte äussere Lage, welche zur Stählung seines Characters wesentlich beigetragen hat. Mehrere Jahre vergingen, in denen er viel predigte, und durch Unterricht in Leipzig sich kümmerlich erhielt. Gerade als die Noth den höchsten Punkt erreicht hatte, ward ihm durch *Weisse* eine Hauslehrerstelle in Zürich angeboten, welche er im September 1788 antrat. Für die Ausbildung seiner politischen Ansichten war der Aufenthalt in einer Republik, für seine pädagogischen das eigenthümliche Verhältniss zu den Eltern seiner Zöglinge wichtig. In diese Zeit fällt auch seine Bekanntschaft mit *Lavater*, *Hottinger*, *Pestalozzi*, endlich aber die mit seiner nachherigen Frau, *Klopstock's* Schwestertochter. — Er predigte häufig und mit Glück, wie er denn auch den Plan Prediger zu werden — freilich wegen seiner Stellung zur confessionellen Orthodoxie weder in der Schweiz, noch in Sachsen — lange nicht aufgegeben hat. Im J. 1790 verliess er seine Stelle und die Schweiz, und lebte dann mit ungewissen Aussichten in Leipzig. Hier erst vertiefte er sich, namentlich weil er Unterricht in ihr ertheilte, in das Studium der *Kantischen* Philosophie, die ihn namentlich von der praktischen Seite zuerst erfasste und vom Determinismus befreite, dem er bis dahin gehuldigt. Schon im J. 1790 verfasste er einen Versuch eines erklärenden Auszugs aus *Kant's* Kritik der Urtheilskraft, der zu Ostern 1791 erscheinen sollte, und in welchem er schon die Nothwendigkeit fühlt, den gemeinschaftlichen Punkt der drei

Kritiken und also das eigentliche Princip der Transscendentalphilosophie zu finden. Indess blieb sowohl dieser Aufsatz als auch die Aphorismen über Religion und Deismus[1], welche in demselben Jahre verfasst waren, ungedruckt. Der Plan, im Frühjahr 1791 sich mit seiner Verlobten zu verbinden und in der Schweiz, ohne ein festes Amt, der Wissenschaft zu leben, ward dadurch vereitelt, dass sie den grössten Theil ihres Vermögens verlor. *Fichte* war daher genöthigt, abermals sich nach einer Hauslehrerstelle umzusehn. In Warschau ward ihm eine angeboten. Er ging dahin, trat aber die Stelle nicht an, sondern ging von da nach Königsberg. Um sich bei *Kant* zu introduciren, schrieb er (in fünf Tagen) den ersten Entwurf seiner Kritik aller Offenbarung, und übersandte ihn *Kant*. Die Folge war, dass dieser ihn dem Grafen *Krokow* zum Hauslehrer empfahl, und auch dazu beitrug, dass *Hartung* jenes Werk in Verlag nahm, bei dem es im folgenden Jahre erschien[2]. Im Wesentlichen steht *Fichte* in diesem Werke auf dem Standpunkt, den *Kant* in der Kritik der reinen und der praktischen Vernunft geltend gemacht hatte. Er beginnt (in der zweiten Ausgabe) mit einer ausführlichen Theorie des Willens (§. 2.), welche zeigt, wie er *Kant's* Gedanken nicht nur in sich aufgenommen, sondern auch weiter zu führen versucht hatte. (Auch verräth dieser Abschnitt in manchen Punkten, z. B. in dem Unterschiede, der zwischen Raum und Zeit als Formen der Anschauungen und als Stoff von Vorstellungen gemacht wird, Bekanntschaft mit *Reinhold's* Theorie.) Es werden die Begriffe Trieb, Interesse, Achtung u. a. sehr gründlich erörtert, und gezeigt, wie die Rechtmässigkeit und Gesetzmässigkeit des Triebes eine völlige Congruenz der Schick-

1) Nachgel. WW. Bd. II. Beil. 3. (Sämmtl. WW. Bd. V.)

2) Königsberg bei *Hartung*. 1792. 2te vermehrte und verbesserte Auflage, 1793. (Sämmtl. WW. Bd. V.)

sale eines Vernunftwesens mit seinem sittlichen Verhalten als Postulat der praktischen Vernunft fordere. Dieses bahnt nun den Uebergang zu dem Abschnitt, der in der ersten Ausgabe die Untersuchung eröffnete, zur Deduction der Religion überhaupt (§. 3.). Jene Congruenz ist nämlich nur möglich, wenn das Sittengesetz auch die Natur beherrscht; da es nun dieses in solchen Wesen nicht vermag, die selbst von der Natur leidend afficirt werden, so bedarf es eines Wesens, in dem moralische Nothwendigkeit und physische Freiheit sich vereinigen, d. h. eines Gottes, und Gottes Existenz ist eben deswegen eben so gewiss anzunehmen als ein Sittengesetz. Die Sätze, dass Gott existire, dass er allmächtig sey u. s. w., sind als unmittelbar mit einem praktischen Gesetz verbunden, Postulate der Vernunft, d. h. sie selbst sind nicht vorgeschrieben, sondern ihre Annahme ist nothwendig, wenn die Vernunft gesetzgebend seyn soll, jenes Annehmen ist Glauben, und die Glaubenssätze zusammen bilden die Theologie. Es entsteht nun die Frage, wie aus der (nur theoretischen) Theologie Religion wird, d. h. wie jene dazu kommt, selbst auf die Willensbestimmungen wieder Einfluss zu haben? Allgemeines Gelten des Moralgesetzes und Congruenz der Moralität und Glückseligkeit sind identische Begriffe. Für die theoretische Vernunft ist diese Congruenz absolut unbegreiflich, eine Chimäre, die praktische dagegen postulirt sie; dieser Widerspruch, bei dem es eigentlich immer ein Zufall bliebe, ob wir der theoretischen oder praktischen Vernunft folgten, wird dadurch gelöst, dass eine Causalität ausser uns jene Congruenz realisirt, und so hebt also Theologie den Widerspruch zwischen unsrer theoretischen und praktischen Vernunft, und wird Religion, indem sie eine fortgesetzte Causalität des Moralgesetzes in uns möglich macht. Indem die Idee Gottes als des Ausgleichers von Moralität und Glückselig-

keit dies enthält, dass er unsern moralischen Werth allein genau kennt, und richtig beurtheilt, fällt der Gedanke des Sittengesetzes als des absoluten Maassstabes für unser Handeln, und des göttlichen Willens ganz zusammen, d. h. materiell genommen ist es dasselbe, ob man sagt: das Sittengesetz, oder: der göttliche Wille soll erfüllt werden. Wäre in dem Menschen nur oberes Begehrungsvermögen, so hätte die Idee Gottes als des moralischen Gesetzgebers gar keinen praktischen Einfluss, das Sittengesetz als solches spräche laut genug. Weil aber in dem Menschen natürliche Neigungen sich finden, so kann bei einem Streit derselben mit dem Sittengesetz der Anschein entstehn, als verschulde sich in der Verletzung desselben der Mensch nur gegen sich selbst, wird dagegen das Sittengesetz als Wille eines Gesetzgebers ausser uns angesehn, so erscheint die Verschuldung als eine, hinsichtlich der wir nicht nur uns selbst, sondern einer höhern Macht verantwortlich sind. Diese Entäusserung darum, in welcher durch Uebertragung eines Subjectiven in uns an ein Wesen ausser uns, die Idee Gottes als Gesetzgebers durchs Moralgesetz entsteht, hat praktischen Einfluss, zwar nicht aufs obere, sondern aufs untere Willensvermögen. Eben darum aber kann diese Entäusserung nicht zur Pflicht gemacht werden, vielmehr werden wir den, bei welchem die Achtung vor dem Sittengesetz in ihm selbst so stark ist, dass er jener Entäusserung nicht bedarf, höher stellen müssen; wobei übrigens dahin gestellt bleiben muss, ob es Menschen dieser Art in diesem Erdenleben geben kann. Mit Uebertragung der gesetzgebenden Autorität an Gott, ist man natürlich berechtigt zu sagen, das Gebot des Gesetzes in uns sey auch Gebot Gottes der Materie nach. Etwas ganz Andres aber ist, ob das Gebot in uns auch formell Gottes Gebot, d. h. ob Gott Urheber des Sittengesetzes sey? Versteht man darunter: ob Gott Urheber des Inhaltes des

Sittengesetzes sey, so muss dies verneint werden, denn das Recht kann nicht Product irgend einer Willkühr seyn; jene Frage aber kann auch heissen, ob Gott Ursache der Existenz des Sittengesetzes in uns sey? Da fällt sie zusammen mit der Frage, ob Gott das Sittengesetz uns promulgirt oder geoffenbart habe, eine Frage, die in den folgenden §§. erörtert wird, und das eigentliche Hauptthema der Schrift bildet. Nachdem im §. 4. alle Religion hinsichtlich ihres Erkenntnissprincips auf die natürliche (auch Naturreligion genannt), in welcher Gott sich durch das Uebernatürliche in uns, d. h. das Sittengesetz, offenbart, und in die geoffenbarte eingetheilt ist, wo es durch Uebernatürliches ausser uns geschieht, d. h. durch solches Sinnliche, das wir unmittelbar auf ein übernatürliches Wesen beziehn, wird nun im 5ten (der zweiten Auflage eingeschobnen) §., die formale Erörterung des Offenbarungsbegriffes gegeben. Indem diese als die wesentlichen Punkte hervorhebt, dass dem Stoffe nach die Offenbarung nur Bekanntgemachtes, also nicht Wahrheiten *a priori* enthalten könne, der Form nach Mittheilung von Solchem sey, was Andre wahrgenommen haben; nachdem weiter gezeigt ist, dass von Offenbarung nur die Rede seyn könne, wo ein intelligentes Wesen die Kundmachung bezweckte, und endlich die erregte Vorstellung in dem Empfangenden Wirkung jener Kundmachung sey, tadelt sie den weitern Sprachgebrauch, nach welchem z. B. die Schöpfung als Offenbarung bezeichnet wird, und beschränkt den Begriff der Offenbarung nur aufs religiöse Gebiet. Nachdem gezeigt ist, dass die Offenbarung zwar weder logisch, noch physisch unmöglich sey, wird zugleich gezeigt, dass der Beweis dafür, dass eine bestimmte Erkenntniss Resultat einer Offenbarung sey, weder *a priori*, noch *a posteriori* geführt werden könne. Dann geht *Fichte* zur materialen Erörterung des Offenbarungsbegriffes (§. 6.)

über, und deducirt diesen Begriff aus den Principien der reinen Vernunft (§. 7.), indem er zeigt, dass, wenn es endliche moralische Wesen gibt, d. h. solche, in welchen das Sittengesetz mit den Naturtrieben in Widerspruch treten kann, dann (sollen sie anders nicht der Moralität völlig unfähig werden) nothwendig es möglich seyn muss, dass sie durch sinnliche Antriebe bestimmt werden können, sich moralisch zu bestimmen, d. h. dass moralische Antriebe auf dem Wege der Sinne an sie gebracht werden. Nun ist aber in der Sinnenwelt als solcher eine Ankündigung der Heiligkeit des Gesetzes nicht vorhanden, also kann nur Gott, in welchem sich die Heiligkeit des Gesetzes *in concreto* darstellt, und der zugleich Herr der Natur ist, durch besondre Erscheinungen in der Sinnenwelt das Moralgesetz dem Menschen kund thun, und da Gott grösstmögliche Moralität bewirken muss, so lässt sich voraussetzen, dass er, wenn anders jenes Mittel physisch möglich ist, es zur Bewirkung der Moralität brauchen werde. Die Hypothesis, auf der jene Deduction beruht, das empirische Datum, dass es moralische Wesen gebe, in welchen das Moralgesetz seine Causalität verlieren könne, wird nun hinsichtlich ihrer Möglichkeit (§. 8.) erörtert, wobei das Verhältniss der menschlichen Natur überhaupt zur Religion zur Sprache kommt. Jeder Mensch steht als Theil der Sinnenwelt unter den Gesetzen derselben, und darum erscheint ihm das Moralgesetz als Sollen, nicht als Seyn. In wem es nun so mächtig ist, dass er die volle Freiheit zu seiner Verwirklichung hat, und daher nicht der Vorstellung des heiligsten Gesetzgebers bedarf, um den moralischen Antrieb zu verstärken, wer nur um den Genuss zu haben an Ihn dächte, dieser hätte die wahre Vernunftreligion — (besser würde hier das Wort Religion vermieden und anstatt dessen Theologie gesagt, nach p. 563) — und höchste moralische Vollkommenheit, die in

gegenwärtiger Lage der Menschheit schwerlich von einem Menschen prädicirt werden können. Der zweite Grad der moralischen Vollkommenheit, welcher zwar den festen Willen im Ganzen dem Moralgesetz zu gehorchen enthält, aber in einzelnen Fällen der Kraft ermangelt, sucht den sittlichen Antrieb zu verstärken, indem er die Vorstellung eines heiligen Willens, in dem das Sittengesetz ein Seyn ist, zu Hülfe ruft; hier tritt uns die Naturreligion entgegen, welche wie jener erste Grad der Vollkommenheit den Willen, dem Moralgesetz zu gehorchen voraussetzt, dabei aber eines neuen Momentes bedarf, um der Stärke der Neigung das Gegengewicht zu halten. In dem tiefsten Verfall endlich zeigt sich die Sittlichkeit da, wo die Sinnlichkeit allein herrscht. In einem solchen Zustand, welcher sowohl für einen einzelnen Menschen, als auch für das Menschengeschlecht keine Unmöglichkeit ist, bedarf der Mensch der Religion, damit erst das Moralgefühl in ihm bewirkt werde (also ganz anders wie in jenen beiden Graden der Vollkommenheit). Da nun aber auf diesem Standpunkt eben nur dem Sinnlichen ein Gewicht beigelegt wird, so ist das Resultat dies: die Menschheit kann so tief in moralischen Verfall gerathen, dass sie nicht anders zur Sittlichkeit zurückzubringen ist als durch die Religion, und zur Religion nicht anders als durch die Sinne: eine Religion, die auf solche Menschen wirken soll, kann sich auf nichts Andres gründen als unmittelbar auf göttliche Autorität, und da Gott nicht wollen kann, dass die Verkündiger dieser Religion eine solche Autorität erdichten, so muss er es selbst seyn, der sie einer solchen Religion beilegt. Diese Autorität dient dazu, die Aufmerksamkeit des sinnlichen Menschen auf die Verkündigung zu erregen, eigentliches Motiv zum Handeln wird aber nur die Heiligkeit des verkündigten Inhalts. Aber auch in dem Menschen vom zweiten

Grade der moralischen Vollkommenheit findet ein zwar nicht *a priori* zu deducirendes, wohl aber empirisches Bedürfniss nach Offenbarung Statt. Indem nämlich auf eine Gemüthskraft nur durch sie selbst oder durch eine verwandte gewirkt werden kann, bedarf der Mensch im Momente der Sinnlichkeit, dass die Vernunftmotive in einer der Sinnlichkeit verwandteren Weise an ihn gebracht werde. Dazu dient die Einbildungskraft, die sinnlich, aber doch durch Spontaneität bestimmbar ist. Vermittelst dieser repräsentire ich mir (also spontan) das gegebne, also sinnliche Factum, dass ein heiliger Gesetzgeber sey, und suche damit die gehemmte Freiheit herzustellen; also lehrt die fast allgemeine Erfahrung, dass wir schwach genug sind, der Vorstellung einer Offenbarung zu bedürfen. Es entsteht nun aber, nachdem das empirische Bedürfniss einer Offenbarung deducirt ist, die Frage nach der physischen Möglichkeit einer Offenbarung (§. 9.). Indem die praktische Vernunft postulirt, dass das Sittengesetz in der Natur Causalität habe, ist damit die völlige Trennung der Natur- und Freiheits-Gesetze, des Muss und Soll, der Natur und der Geisterwelt nicht aufgegeben, wohl aber ausgesprochen, dass ihre Wirkungen in der Natur sich begegnen. Könnten wir den, uns ganz unzugänglichen Begriff eines gemeinschaftlichen Gesetzgeber beider Welten unsrer Weltanschauung zu Grunde legen, so würden wir erkennen, wie jede Erscheinung zugleich frei und nothwendig, natürlich und übernatürlich ist. Dies können wir nicht, wohl aber kann man die Möglichkeit dieses Verhältnisses einsehn. Denn da wir genöthigt sind, die ganze Welt auf Gott als ihre Causalität zurückzuführen, so wäre selbst in dem Falle, dass im Plan Gottes Alles vorgesehn und in natürlichen Zusammenhang gesetzt wäre, jede Natur-Erscheinung am Ende doch auch Wirkung einer übernatürlichen Causalität, eben so wäre es im zweiten Falle,

wenn nämlich Gott wirklich den Naturzusammenhang unterbräche. Obgleich es daher unmöglich ist, zu beweisen, dass der eine oder der andre Fall Statt findet, und dass irgend eine Erscheinung keinen natürlichen, sondern nur einen übernatürlichen Grund habe, so ist es doch eben so unmöglich, das Gegentheil zu beweisen, und es streitet daher gar nicht mit der Vernunft, wo uns, und so lange uns, der natürliche Grund unbekannt ist, die Möglichkeit einer übernatürlichen Causalität zu statuiren. Aus dem bisher Entwickelten ergeben sich nun die Kriterien der Göttlichkeit einer Offenbarung (§. 10—13.). Eine Offenbarung kann göttlich nur seyn, wenn zur Zeit, wo sie erfolgte, ein Bedürfniss nach ihr Statt fand und nicht schon eine moralische Religion existirte oder auf natürlichem Wege leicht erreichbar war, eben so nur da, wo sie sich moralischer Mittel zu ihrer Ankündigung bedient, endlich nur dann, wenn sie uns Gott als moralischen Gesetzgeber ankündigt (§. 10.). Es kann hinsichtlich ihres Inhalts die Offenbarung weder theoretische Erkenntnisse, noch auch moralische Vorschriften geben, welche der Vernunft ohne sie, absolut unzugänglich wären, ihre moralischen Vorschriften müssen mit dem Moralgesetz übereinstimmen, und alle Hülfsmittel (z. B. Gebet) kann sie nur als Anempfehlungen enthalten, darf sie aber nicht den moralischen Vorschriften an Werth gleichsetzen (§. 11.). Was die Darstellung ihres Inhaltes betrifft, so kann die Versinnlichung desselben eben wegen des Bedürfnisses des sinnlichen Menschen nicht fehlen, das Aufstellen von moralischen Beispielen ist passend, die anthropomorphischen Vorstellungen von Gott u. s. w. erlaubt, nur dürfen sie nicht mit der Prätension auftreten, objective Belehrungen über Gott zu geben. Sie haben nur subjective Gültigkeit, d. h. für den, der ihrer bedarf (§. 12.). Aus diesen Kriterien, welche, wie eine Reduction auf die vier

Hauptkategorien zeigt (§. 13.), vollständig entwickelt sind, ergibt sich nun die **Möglichkeit, eine gegebne Erscheinung für göttliche Offenbarung anzunehmen** (§. 14.). Dass irgend eine Erscheinung nicht nur göttliche Offenbarung seyn **könne**, sondern wirklich sey, kann theoretisch weder *a priori* (weil das Wesen Gottes unerkennbar ist), noch *a posteriori* bewiesen, ja nicht einmal wahrscheinlich gemacht werden. Es bleibt also nur übrig, dass wir zu jener Annahme durch das Begehrungsvermögen bestimmt werden; zu den Annahmen der Existenz Gottes, der Unsterblichkeit u. s. f. drängt das obere Begehrungsvermögen, darum sind sie **Postulate**; einer Offenbarung bedarf das untere Begehrungsvermögen, ihre Annahme ist daher ein **Wunsch**. Solches Annehmen, weil das Herz es wünscht, ist natürlich nur erlaubt, wo es die Moralität befördert. Es ist eben wie das Annehmen aus praktischer Nothwendigkeit, ein **Glauben**, kann aber als **empirisch bedingter** Glaube nicht auf die Allgemeingültigkeit Anspruch machen, wie jener **reine Vernunftglaube**. Zum Offenbarungsglauben bringt daher **bleibend** das empirische Bedürfniss, **vorübergehend** (z. B. manchen Prediger) die Verpflichtung auf die Herzen Andrer einzuwirken, die dies Bedürfniss haben. In diesem letztern Fall vermittelt die Einbildungskraft jene momentane Begeisterung. Eben darum kann aber allgemein nur gefordert werden, dass Jeder die Möglichkeit einer Offenbarung statuire, und darum Jedem, der ihre Wirklichkeit glaubt, diesen Glauben, als vernunftmässig, ungestört lasse. — Nachdem *Fichte* in einer **Allgemeinen Uebersicht dieser Kritik** (§. 15.) den ganzen Gang seiner Untersuchung kurz recapitulirt hat, untersucht er in einer **Schlussanmerkung** den Verlust und Gewinn, der durch sie erreicht, und entscheidet sich für das Uebergewicht des letztern, da, wenn wir gleich keine Hoffnung haben dür-

fen, durch Offenbarung die Lücken unsres Wissens auszufüllen, doch auch die Furcht verschwinden muss, als könne Jemand uns die Unwahrheit des Glaubensinhaltes beweisen.

Der vorliegende Auszug des Werks zeigt, wie sehr *Fichte* die *Kantischen* Gedanken in sich aufgenommen, und wie selbstständig er sie verarbeitet hatte. Musste schon dies alle *Kantianer* darauf aufmerksam machen, so trug ein Zufall noch mehr dazu bei. Durch ein seltsames Zusammentreffen nämlich blieb bei der ersten Auflage die Vorrede, in der sich *Fichte* einen Anfänger nennt, ungedruckt, und auch der Name des Verfassers stand (gegen seinen Willen) nicht auf dem Titel. Kaum war das anonyme von *Hartung* in Königsberg verlegte Werk erschienen, als eine kurze Anzeige in der Allg. Lit. Zeit. (Intelligenzbl. Nr. 82. von *Hufeland*) darauf aufmerksam machte, eine baldige Recension versprach und zugleich behauptete: jeder, der auch nur die kleinste Schrift von *Kant* gelesen, müsse in diesem Werke den Geist des erhabnen Verfassers wieder erkennen. In demselben Tone war die bald erscheinende Recension (1792. Nr. 190. 191.) verfasst. So schmeichelhaft eine solche Verwechslung *Fichte* seyn musste, so erschrak er doch andrerseits, weil er fürchtete, man möge ihm eine wissentliche Täuschung Schuld geben. Der Entschluss, eine öffentliche Erklärung zu geben, ward aufgegeben als *Kant* dies that und (Allg. Lit. Zeit. 1792. Intelligenzbl. Nr. 102.) in einer kurzen Nachricht an das Publicum das Buch sehr lobte und als Verfasser desselben den Candidaten *Fichte* nannte. Natürlich wollten die *Kantianer* jetzt eine Schrift nicht ignoriren, die sie *Kant* selbst zugeschrieben, in Jena, nächst Königsberg dem Hauptsitz des Kantianismus, ward über ihre Sätze disputirt, es erschienen Streitschriften gegen [1] und für

1) u. a. in der Goth. Gel. Zeit. und der Allg. D. Bibl. Bd. 110. S. 306.

sie [1]. Alles dies trug dazu bei, das Werk bekannter zu machen, das schon im folgenden Jahre in zweiter Auflage erscheinen musste, und dem Verfasser desselben einen grossen Ruf zu verschaffen. Gleichzeitig mit der verbesserten Auflage seines Werkes erschien [2] eine früher geschriebne Abhandlung über die Unrechtmässigkeit des Büchernachdrucks, veranlasst durch eine Abhandlung von *Reimarus* [3], der ihn wegen seiner Nützlichkeit in Schutz genommen hatte. Ausser der schlagenden Deduction zeichnet diesen Aufsatz der sittliche Ernst aus, mit dem das Recht der Nützlichkeit entgegengesetzt wird. So glücklich *Fichte's* Stellung im *von Krokow'schen* Hause in vielen Beziehungen war, so konnte sie ihm doch unmöglich gewähren, was er vor Allem wünschte: Musse zu rein wissenschaftlichen Arbeiten. Endlich bot sich auch dazu die Aussicht. Durch die Umsicht seiner Braut war ein Theil ihres Vermögens gerettet und sie konnte im Frühjahr des Jahres 1793 ihren frühern Vorschlag wiederholen. Doppelt gern, da er jetzt einen bedeutenden schriftstellerischen Ruf in die Wagschale zu legen hatte, nahm *Fichte* ihn an, und schon im Sommer desselben Jahres sehn wir ihn in der Schweiz, im Herbst vermählt. Gleich nach seiner Ankunft fing er an ernstlich zu arbeiten, und zwei anonyme Schriften politischen Inhalts [4], zunächst im Gegensatz gegen *Rehberg's* in der Allg. Lit. Zeit. niedergelegten Ansichten

---

1) *Niethammer*, über den Versuch einer Kritik aller Offenbarung. Jena 1792.

2) Berl. Monatsschr. Bd. 21. p. 443—483. 1793. (WW. Bd. VIII.)

3) Deutsch. Magazin. 1791. April.

4) Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europa's, die sie bisher unterdrückten. Eine Rede. Heliopolis im letzten Jahre der alten Finsterniss (1793).

Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution. 2 Hfte. 1793. 2te Aufl. 1795.

(Beide in Sämmtl. WW. Bd. VI.)

über die französische Revolution geschrieben, die er in Preussen begonnen hatte, konnten schon im J. 1793 erscheinen. Sowohl in der mehr oratorisch gehaltenen „Zurückforderung“ als auch in den „Beiträgen“, welche eine zwar sehr lebendig geschriebene, aber strenge Deduction enthalten, entwickelt er seine naturrechtlichen Gedanken, welche zum Theil an *Montesquieu*, ganz besonders aber an *Rousseau* und *Kant* sich anschliessen. Das erste Heft enthält die Begründung seiner Theorie. Er erklärt sich aufs Entschiedenste dagegen, dass man den Maassstab der Nützlichkeit oder auch den geschichtlichen Maassstab bei der Beurtheilung historischer Begebenheit brauche. Vielmehr liege die Norm in unsrem Selbst, wie es ohne allen empirischen Beisatz ist. Diese reine Form unsres Selbsts, die er auch reines Ich nennt, ohne fremdartigen (empirischen) Zusatz, will, dass alle empirischen Zustände ihm adäquat werden und spricht deshalb als Gebot; sie spricht weiter als die reine Form der Vernunft an sich zu allen Geistern und ist also allgemeines Gebot, d. h. Gesetz. Endlich, da sie bloss für freie Handlungen die Norm gibt, ist sie Sittengesetz. Nur nach dem Sittengesetz, nur darnach, ob etwas recht ist, müssen alle Handlungen beurtheilt werden. Wird aber dieser Maassstab angelegt, so lässt sich leicht beweisen, dass ein Volk das Recht hat, seine Staatsverfassung zu ändern. Ein Jeder hat nämlich das Recht, solche Rechte, welche veräusserlich sind, zu verschenken oder (im Vertrage) zu vertauschen. Das Letztere ist geschehn, indem der Mensch Bürger eines Staats wurde. Obgleich nämlich in der Zeit kein Vertrag vorgekommen ist, wodurch die Staaten wurden (denn sie sind durch Unterdrückung entstanden), so ist doch der Staat seiner Idee nach ein Vertrag und muss dem immer näher geführt werden, dass er ein reines Vertragsverhältniss sey, in dem Pflichten und Rechte sich

vollkommen entsprechen. Würde nun der Staatsvertrag als unveränderlich angesehn, oder wollte man die Bürger verpflichten, den Staatsvertrag nie zu ändern, so würde ihnen zugemuthet, ein unveräusserliches Recht aufzugeben, das Recht nämlich, einen Vertrag zu schliessen. Dies wäre an und für sich ein Widerspruch. Es würde aber zugleich die Cultur des Menschen, welche darin besteht, dass der Mensch immer mehr frei, d. h. von seinem reinen Ich abhängig und seiner Sinnlichkeit unabhängig werde, verhindern. Die vollendete Cultur ist bei der absoluten Monarchie, welche die unbeschränkte Denkfreiheit ausschliesst, unmöglich, wäre daher diese Staatsverfassung unabänderlich, so wäre die Cultur nie vollendet. Jeder hat darum das Recht, und eben so haben es Alle, aus dem Staatsvertrag herauszutreten, und einen neuen einzugehn. Haben dies Alle freiwillig gethan, so ist die Revolution rechtmässig vollendet. — Das zweite Heft beurtheilt nun von den entwickelten Principien aus bestimmte, in der Wirklichkeit vorkommende Institute, namentlich den Erbadel und die Kirche. *Fichte* sucht die Behauptung zu beweisen, dass der Adel der Meinung etwas ganz Natürliches sey, und daher auch überall und immer Statt gefunden habe, während der Adel des Rechts dem Alterthum fremd, erst durch Ausartung der ursprünglichen Lehnsverfassung entstanden, und die Ansicht, dass es durch die Geburt verliehene Rechte vor andern Menschen und auf sie gebe, eine Widersinnigkeit sey, so dass an der Berechtigung eines Volks den Adel abzuschaffen, nicht gezweifelt werden dürfe. Ob eine solche Abschaffung klug, sey eine ganz andre Frage, die gar nicht in dies Buch gehöre. Ein gleiches Resultat ergibt sich aus seiner Betrachtung der Kirche. Die Verwandlung der unsichtbaren Kirche in eine sichtbare, macht sie zu einer auf Vertrag gegründeten Gesellschaft, in wel-

cher der gemeinschaftliche Glaube gege
gemacht wird. [In diesem (widersinnige
ist die katholische Kirche allein consequent
sche und reformirte inconsequent, da sie Ki
ben wollen, während der Protestantismus Neg
Kirche ist.] Verbindlichkeiten, die er sich selbst
hat, kann der Mensch, wenn er Schadenersatz leist, sich abnehmen; daher kann Jeder, indem er darauf verzichtet, was die Kirche ihm verspricht, aus ihr austreten. Thun dies Alle, so ist für den Staat die Kirche vernichtet, so fallen natürlich die Kirchengüter dem Staat anheim u. s. w.

Obgleich der Name des Verfassers sowohl als des Verlegers (*Stephani*) bei dem Erscheinen der Beiträge verborgen wurde, so ward der erstere in der Schweiz durch einen seiner Freunde, in Deutschland dadurch bekannt, dass *Reinhold*, welcher sie sehr rühmend anzeigte [1], in den Beiträgen die Feder des Verfassers der Offenbarungskritik zu erkennen glaubte, und dies öffentlich aussprach. Es ward dieser Umstand Veranlassung zu einer freundschaftlichen und wissenschaftlichen Correspondenz zwischen *Fichte* und *Reinhold*, welche hinsichtlich der Entwicklung seiner Lehre und ihres Verhältnisses zur *Reinhold'schen* sehr lehrreich ist. *Fichte's* Name ward dadurch noch mehr bekannt, zugleich aber fing man an mit demselben die Vorstellung eines Demokraten und Jakobiners zu verbinden.

Dass übrigens *Fichte* in dieser Zeit nicht nur sich mit den Consequenzen des Kriticismus für Theologie und Politik beschäftigte, sondern auch an eine gründliche Erörterung seiner Basis dachte, davon zeugen Arbeiten aus derselben. Schon in dem, was die „Beiträge" über die reine Form des Ich oder auch über das reine Ich im Gegensatz gegen das empirische Ich enthalten, zeigt — so sehr dies

---

1) Allg. Lit. Zeit. 1794. Nr. 153. 154.

Alles schon bei *Kant* vorkommt — wie sehr *Fichte* den Punkt ins Auge gefasst hatte, den er später mit Recht als den Anknüpfungspunkt seines Systems an das *Kantische* bezeichnet hat, den von der reinen Apperception des Ichs. Noch deutlicher geht dies hervor aus einigen Recensionen, die er um diese Zeit verfasste, und welche in der Allg. Lit. Zeit. erschienen. Die eine[1] über *L. Creuzer's* skeptische Betrachtungen über die Freiheit spricht mit grosser Hochachtung von *Reinhold*, tadelt aber an ihm, dass er nicht den Grund des Missverständnisses bei denen aufgezeigt habe, die gegen *Kant's* Freiheitslehre den Satz des zureichenden Grundes anführten. Dieser Grund liege darin, dass nicht genug unterschieden werde zwischen dem Bestimmen als freier Handlung des intelligiblen Ichs und dem Bestimmtseyn als dem erscheinenden Zustande des empirischen Ich. Nämlich die absolute Selbstständigkeit im Bestimmen des Willens tritt nicht in Erscheinung, kann eben deshalb auch nicht empfunden werden, sondern wird nur gefolgert, sie ist ein jenseits aller Erscheinung liegendes Postulat. Eben so wenig kann jenes Selbstbestimmen als Ursache des Bestimmtseyns in der Erscheinung angesehn werden, denn eine Ursache gehört in die Erscheinungswelt. Weder hat Natur eine Causalität auf die Freiheit, noch Freiheit auf die Natur. Darin, dass beide übereinstimmen, was zum Behuf einer moralischen Weltordnung anzunehmen ist, in dieser gleichsam vorherbestimmten Harmonie, liegt die eigentliche Unbegreiflichkeit, die immer bleiben muss, weil wir keine Einsicht in das Gesetz haben, das beide verbindet. Wenn *Kant* von einer Causalität der Freiheit in der Sinnenwelt spricht, so ist dies nur vorläufig; dass das eben Entwickelte den wahren Geist der kritischen Philosophie gibt, deutet *Kant* selbst

1) Allg. Lit. Zeit. 1793. Nr. 303. (Sämmtl. WW. Bd. VIII.)

in vielen Stellen an, namentlich in seiner Religion innerhalb der Grenzen u. s. w.; dort, wo er auf einen unerforschlichen Beistand kommt, dessen wir bedürfen, um unsern empirischen Character mit dem intelligiblen übereinstimmend zu machen. — Ebenfalls von Interesse, wenn man sie mit seiner spätern Lehre vergleicht, ist seine Recension über *F. H. Gebhard*, Ueber sittliche Güte. (Gotha 1692.)[1], durch eine merkwürdige Aeusserung: „Es muss, sagt *Fichte*, bewiesen werden, dass die Vernunft praktisch ist. Ein solcher Beweis, der zugleich gar leicht Fundament alles philosophischen Wissens (der Materie nach) seyn könnte, müsste ungefähr so geführt werden: der Mensch wird dem Bewusstseyn als Einheit (als Ich) gegeben; diese Thatsache ist nur unter Voraussetzung eines schlechthin Unbedingten in ihm zu erklären, mithin muss ein schlechthin Unbedingtes im Menschen angenommen werden. Ein solches schlechthin Unbedingtes aber ist eine praktische Vernunft, und nun erst dürfte mit Sicherheit das, allerdings in einer Thatsache gegebne, sittliche Gefühl als Wirkung dieser erwiesenen praktischen Vernunft angenommen werden." Wer kann in diesen Worten die Anfänge des praktischen Idealismus der Wissenschaftslehre verkennen? — Mit der allerentschiedensten Klarheit aber treten die Principien desselben in einer dritten Recension hervor, welche *Fichte* bald nach jenen über *Schulze's Aenesidemus* schrieb[2], und in welcher er die Einwände, welche gegen *Reinhold*, dann aber auch gegen *Kant* gemacht waren, theils zu widerlegen sucht, theils benutzt, um zu zeigen, wie der Kriticismus tiefer begründet werden müsse. Hier spricht er schon aus, was er später in seinen Briefen an *Reinhold* noch mehr entwickelt hat, dass

---

1) Allg. Lit. Zeit. 1793. Nr. 304. (Sämmtl. WW. Bd. VIII.)
2) Allg. Lit. Zeit. 1794. Nr. 47—49. (Sämmtl. WW. Bd. I.)

für die theoretische Philosophie allerdings der Begriff der Vorstellung der höchste, und daher *Reinhold's* Satz des Bewusstseyns das höchste Princip seyn könne, anders dagegen möchte sichs verhalten, wenn man den höchsten Begriff für die gesammte Philosophie suche. Der Act des Bewusstseyns sey nämlich eine Synthesis, und es entstehe die Frage, ob eine Synthesis möglich sey ohne vorausgesetzte Thesis und Antithesis. Auch möchte sich bei dieser Untersuchung zeigen, dass der Satz des Bewusstseyns eine durch Selbstbeobachtung gefundne Thatsache sey, welche auf einem andern Grundsatz beruhe, der aber vielleicht eine Thathandlung ausdrücke. Er deutet an, dass dieser Grundsatz mit dem Satze der Identität zusammenhängen möge, welcher, weil es sich um blosses Denken, um die Intelligenz allein handle, hier eine reale Bedeutung erhalten könnte. Er zeigt ferner, wie vor dem Subject und Object im Bewusstseyn das absolute Subject gedacht werden müsse, d. h. das nie im empirischen Bewusstseyn gegebne, durch intellectuelle Anschauung gesetzte, Ich und das absolute Object, d. h. das dem Ich Entgegengesetzte oder Nicht-Ich. Dieses durch die intellectuelle Anschauung gesetzte Ich ist schlechthin, weil es ist, und ist, was es ist, nur für das Ich. Eben so ist ein Nicht-Ich ohne ein Ich, d. h. ein Ding an sich, das keinem Ich entgegengesetzt oder für kein Ich ist, ein Widerspruch in sich selbst. Niemand kann daher ein Ding denken, ohne die es denkende Intelligenz mit zu denken. *Kant* hat, wenn er die Anschauungsformen nur für Formen der menschlichen Anschauung erklärt, und dann wiederholt von Dingen an sich im Gegensatz gegen Erscheinungen spricht, den Anschein erregt, als könnte ein andres, höheres, Vorstellungsvermögen die Dinge an sich erkennen. *Kant* hat aber, indem er jene Unterscheidung machte, nur vorläufig und „für den Mann“ gesprochen. Endlich wird die in der

zuletzt erwähnten Recension angedeutete Deduction der praktischen Vernunft und ihres Primats vor der theoretischen hier ausführlicher gegeben: Das Ich in der intellectuellen Anschauung sich selbst setzend, ist schlechthin selbstständig und unabhängig. Das Ich im empirischen Bewusstseyn aber, als Intelligenz, ist nur in Beziehung auf ein Intelligibles und existirt in sofern abhängig. Abhängig und Unabhängig stehn im Widerspruche. Weil aber das Ich seinen Character der absoluten Selbstständigkeit nicht aufgeben kann, so entsteht ein Streben, das Intelligible von sich selbst abhängig zu machen und dadurch das dasselbe vorstellende Ich mit dem sich selbst setzenden Ich zur Einheit zu bringen. Und dies ist der Sinn des Ausdrucks: die Vernunft ist praktisch. Im reinen Ich ist die Vernunft nicht praktisch, auch nicht im Ich als Intelligenz, sie ist es nur in sofern sie beides zu vereinigen sucht. — Jene Vereinigung: ein Ich, das durch seine Selbstbestimmung zugleich alles Nicht-Ich bestimme (die Idee der Gottheit) ist das letzte Ziel dieses Strebens, ein solches Streben, wenn durch das intelligente Ich das Ziel desselben ausser ihm vorgestellt wird, ist ein Glauben (Glaube an Gott). So gründet sich also der moralische Beweis fürs Daseyn Gottes auf den Widerstreit des Ich an sich gegen die theoretische Vernunft.

Die hier entwickelten Ansichten hatten sich bei *Fichte* unter einer eigenthümlichen Lehrthätigkeit entwickelt: Mehrere seiner Freunde, unter ihnen *Lavater*, hatten ihn aufgefordert, ihnen Vorlesungen über die Philosophie zu halten. Dies geschah, und die Entwürfe dazu sind nach seinem Biographen im Wesentlichen ganz übereinstimmend mit dem, was er bald darauf in seiner Schrift über den Begriff der Wissenschaftslehre entwickelte, so dass also diese ganz zuerst in Zürich vorgetragen ist. Wie sehr er sich dabei aber seines allmähligen Hinausgehns über *Kant*

bewusst war, geht aus einem 1793 an *Niethammer* geschriebnen Briefe[1] hervor, wo er von *Kant* sagt: „Meiner innigen Ueberzeugung nach hat *Kant* die Wahrheit bloss angedeutet, aber weder dargestellt, noch bewiesen. Dieser wunderbare, einzige Mann hat entweder ein Divinationsvermögen der Wahrheit, ohne sich ihrer Gründe selbst bewusst zu seyn, oder er hat sein Zeitalter nicht hoch genug geschätzt, um sie ihm mitzutheilen, oder er hat sich gescheut, bei seinem Leben die übermenschliche Verehrung an sich zu reissen, die ihm über Kurz oder Lang noch zu Theil werden musste. Noch hat Keiner ihn verstanden; die es am Meisten glauben, am Wenigsten; keiner wird ihn verstehn, der nicht auf seinem eignen Wege zu *Kant's* Resultaten kommen wird, und dann wird die Welt erst staunen.“ Bald sollte sich *Fichte's* Thätigkeit ein weiteres Feld eröffnen: *Reinhold* hatte den Ruf nach Kiel angenommen; im December des Jahres 1793 erfuhr *Fichte*, *Niethammer* sey zum Nachfolger ernannt, und freute sich dessen. Da überraschte ihn zu Anfange des Jahres 1794 der förmliche Antrag, als Nachfolger *Reinhold's* nach Jena zu kommen. *Fichte* verlangte zuerst einen Aufschub, er hätte am Liebsten vorher sein ganzes System dem Publico dargelegt, indess gab er den Bitten seiner Freunde und dem Dringen der Regierung nach, und am 26. Mai 1794 hielt er seine erste Privat-Vorlesung. Als Programm hatte er derselben die Schrift: Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie[2], vorausgeschickt, und während der Vorlesung kam bogenweise die Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, als Handschrift

1) Leben und literar. Briefwechsel. II. p. 349.

2) Weimar, Industrie-Comptoir. 1794. 2te vermehrte Aufl. 1798. (Sämmtl. WW. Bd. I.)

für seine Zuhörer[1] heraus. Ausser dieser hielt er noch eine öffentliche moralische Vorlesung vor einem grössern Publicum. Was seine Stellung in Jena betraf, so war er bald der beliebteste Docent. An Verdriesslichkeiten fehlte es indess auch nicht. Dass sein Standpunkt den *Kantianern* überhaupt missfallen musste, war begreiflich. *C. Chr. Ehrh. Schmid*, der Repräsentant des Kantianismus in Jena, war noch ausserdem, durch einige Aeusserungen von *Fichte* gereizt, noch vor seinem Auftreten in Jena sehr heftig gegen ihn aufgetreten[2]. Es war *Fichte's* Verdienst, wenn sich das Verhältniss zuerst ganz erträglich gestaltete, und *Schmid's* Schuld, wenn er durch einen Aufsatz[3] eine herbe Antwort *Fichte's* hervorrief[4], in welcher dieser seine und *Schmid's* Lehre verglich und die letztere wissenschaftlich vernichtete. Von einer ganz andern Seite her ward ziemlich gleichzeitig ein Angriff gegen ihn gemacht. Er hatte im Wintersemester angefangen, seine moralischen Vorlesungen nach einem erweiterten Plane zu halten, und hielt sie (an *Gellert's* Beispiel denkend) am Sonntag Vormittag. Dies erregte Anstoss und bewirkte erst einen delatorischen Artikel in einem fliegenden Blatt, wo *Fichte's* antireligiöse Richtung mit seinem Jacobinismus in Verbindung gebracht wurde, endlich eine Klage des Oberconsistoriums. Die Grossherzogl. Entscheidung sprach sich sehr ehrenvoll für *Fichte* aus, verlangte aber eine Verlegung der Stunde auf den Nachmittag. *Fichte* hielt es für zweckmässig, die Vorlesungen nicht fortzusetzen, zugleich aber die bis dahin gehaltenen, zum Beweise, dass

1) Jena u. Leipzig bei *Gabler*. 1794. 2te unveränd. Aufl. Tübingen 1802. 2te verbesserte Aufl. Jena u. Leipzig bei *Gabler*. 1802. (Sämmtl. WW. Bd. I.)

2) Allg. Lit. Zeit. 1794. Intellig. Bl. Nr. 14.

3) *Niethammer's* philos. Journ. Bd. III. Hft. 2.

4) Ebend. Hft. 4. 1795. (Sämmtl. WW. Bd. II.)

er nicht auf Untergrabung der Religion hinarbeite, unter dem Titel: Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten[1], zu veröffentlichen. Endlich sollte er bald darauf eine andre, schmerzlichere, Erfahrung machen. Auf seinen Antrieb hatten die drei Orden, in welche die Studenten zerfielen, den Entschluss gefasst, sich aufzulösen; die Ausführung dieses Entschlusses ward durch eine Menge von Umständen so lange verzögert, dass der eine derselben (die Unitisten) zurücktrat, zugleich aber auch *Fichte*, als den Urheber jenes Entschlusses, anzufeinden anfing. Vorlesungen über geheime Verbindungen, welche derselbe hielt, steigerten den Zorn, und *Fichte* musste mit den Seinigen rohe Angriffe sich gefallen lassen, ohne dass ihm der verlangte Schutz gewährt ward. Dies veranlasste ihn, sich einen Urlaub zu erbitten und das ganze Sommersemester 1795 in Osmanstädt zuzubringen. Diese zufällige Musse ward von ihm benutzt, um den Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre[2] auszuarbeiten und zu veröffentlichen, welcher, gleichfalls als Handschrift für seine Zuhörer bezeichnet, eigentlich den zweiten Theil der Grundlage bildet, und daher in allen folgenden Ausgaben der letztern mit ihr zusammen erschienen ist. Auch die Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre[3], welche erst im folgenden Jahre erschien, ward, zur Hälfte wenigstens, in Osmanstädt vollendet, so wie auch kleinere Aufsätze, unter welchen die Rechenschaft über seine Entfernung von Jena im Sommerhalbjahr 1795[4], auf Wunsch der Regierung ungedruckt blieb, während andre in *Schiller's* Horen erschienen.

---

1) 1794. (Sämmtl. WW. Bd. VI.)
2) Jena bei *Gabler*. 1795. (Sämmtl. WW. Bd. I.)
3) 1796. (Sämmtl. WW. Bd. III.)
4) Leben und literar. Briefwechs. II, p. 51.

Von grosser Wichtigkeit für die Ausbreitung seiner Lehre war es, dass vom Jahre 1797 an er die Mitredaction des *Niethammer'schen* Journals übernahm, das so für die Wissenschaftslehre wurde, was *Jakob's* Annalen für den strengen Kantianismus waren. Nimmt man nun noch dazu, dass *Schelling* in seinen ersten Schriften sich als eifrigen Anhänger der Wissenschaftslehre bewies, ja noch in seinen spätern sich dafür hielt, dass die Gebrüder *Schlegel* ihn priesen, dass nicht nur *Reinhold's* bedeutendste Schüler, *Niethammer* und *Forberg*, sondern endlich er selbst öffentlich erklärten, *Fichte* habe vollendet, was *Reinhold* begonnen, eine Erhebung des Kriticismus zu einem consequenten und evidenten System, so wird man die Zeit, wo die Wissenschaftslehre am Meisten culminirte, in die Zeit seit dem Jahre 1797 setzen müssen. In diese Zeit fallen von schriftstellerischen Arbeiten die Einleitungen in die Wissenschaftslehre[1], so wie der Versuch einer neuen Darstellung[2] derselben, welche er in seinem und *Niethammer's* Journal veröffentlichte, vor allen andern aber ist anzuführen das System der Sittenlehre nach Principien der Wissenschaftslehre[3], welches nicht nur die praktischen Resultate seines Systems darstellt, sondern auch über das Fundament desselben viel Licht verbreitet. In demselben Jahre mit der Sittenlehre erschien eine Abhandlung, welche für das Schicksal *Fichte's*, und indirect vielleicht auch für die Entwicklung seiner Ansicht, bedeutend wurde. Für den Jahrgang 1798 des philosophischen Journals hatte *Forberg* eine Abhandlung geliefert: Entwicklung des Begriffs der Religion, in welcher er die Religion als das praktische

1) Philos. Journal. 1797. Bd. V, p. 1—47. Ebend. p. 319—378. Bd. VI, p. 1—40. (Sämmtl. WW. Bd. I.)

2) Ebend. Bd. VII, p. 1—20. (Sämmtl. WW. Bd. I.)

3) 1798. (Sämmtl. WW. Bd. IV.)

Glauben an eine moralische Weltordnung definirte, und von allen theoretischen Ansichten von Gott, von Monotheismus, Polytheismus, Atheismus unabhängig machte. *Fichte* wollte sie erst gar nicht aufnehmen, dann sie wenigstens mit widerlegenden Anmerkungen begleiten. Beides wäre *Forberg* unlieb gewesen, und so entschloss sich denn *Fichte*, den Aufsatz drucken zu lassen, anstatt der Anmerkungen aber einen eignen Aufsatz mit seinen abweichenden Ansichten vorauszuschicken. Dieser erschien unter dem Titel: Ueber den Grund unsres Glaubens an eine göttliche Weltregierung[1]. Ein anonymes Pamphlet, welches man fälschlich dem Theologen *Gabler* in Altdorf zugeschrieben hat[2], machte zuerst auf die Gefährlichkeit dieser Aufsätze aufmerksam und war die erste Veranlassung, dass die Kursächsische Regierung in einem Rescript an ihre Universitäten Leipzig und Wittenberg die Confiscation der beiden Aufsätze und das Verbot des Journals verfügte. Damit nicht zufrieden, forderte sie auch andre protestantische Höfe zu gleichen Maassregeln auf, welche auch von Hannover adoptirt, von Preussen aber abgelehnt wurden. Endlich aber erliess sie ein Requisitionsschreiben an die Erhalter der Universität Jena, in dem sie, unter der Androhung, dass sonst den Kursächsischen Unterthanen der Besuch der Universität Jena verboten werden solle, *Forberg's* und *Fichte's* Bestrafung verlangte. Die Weimarische Regierung wollte die Sache möglichst stille abmachen, es war ihr daher unangenehm, als *Fichte* gegen das Confiscationsedict seine Appellation an das Publicum[3] herausgab, in welcher er ge-

1) Philos. Journ. 1798. Hft. 1, p. 1 ff. (Sämmtl. WW. Bd. V.)

2) Schreiben eines Vaters an seinen Sohn über den *Fichte'schen* und *Forberg'schen* Atheismus. (Ohne Druckort.) Vgl. *Gabler's* Erklärung, Allg. Lit. Zeit. 1799. Intell. Bl. Nr. 13.

3) Appellation an das Publicum gegen die Anklage des Atheismus,

rade seine Gegner des Atheismus beschuldigte. Durch *Schiller* erfuhr er, dass man sich gekränkt fühle, weil er sich nicht, anstatt an seine Regierung, an das Publicum gewandt habe. Auch das (später veröffentlichte) Verantwortungsschreiben[1], welches er der Regierung einreichte, machte, weil es im Gegensatz gegen alle calmirenden Maassregeln, entweder ehrenvolle Freisprechung oder Amtsentsetzung verlangte, in Weimar keinen guten Eindruck. Keines von beiden nämlich lag in der Absicht der Regierung, welche es bei einem Verweise wegen Unvorsichtigkeit wollte bewenden lassen. *Fichte* erfuhr dies, und wenn er auch entschlossen war, von seiner Regierung sich Alles sagen zu lassen, so war ihm in seinen Beziehungen zu verschiednen Professoren der Gedanke, diesen Verweis durch den Senat zu bekommen und dann, wie vorauszusehn war, in allen Blättern zu lesen, unerträglich. Und so entschloss er sich zu einem Schritt, den er selbst in einem bald nach der Katastrophe geschriebnen Briefe an *Reinhold* nicht etwa wegen seiner Folgen beklagt, sondern geradezu als nicht streng rechtlich bereut, weil er nicht in den streng gesetzlichen Gang der offenen gerichtlichen Verhandlung passt. Bestärkt dazu von einem sehr verehrten Collegen, schrieb er am 22. März einen Privatbrief an ein Mitglied des Geheimen Rathes in Weimar (*Voigt*), und indem er darin beiläufig seine Verwunderung aussprach, dass man *Herder's* atheistisches System dulde, während man mit ihm so streng sey, erklärte er, wenn ein Verweis durch den Senat erfolge, werde er seine Dimission nehmen. Zugleich liess er durch einen Freund dem Geheimen Rath *Voigt*

---

eine Schrift, die man zu lesen bittet, ehe man sie confiscirt. Jena bei *Gabler*. 1799. (Sämmtl. WW. Bd. V.)

1) Der Herausgeber des philosophischen Journals gerichtliche Verantwortungsschriften gegen die Anklage des Atheismus. Jena, in Commission bei *Gabler*. 1799. (Sämmtl. WW. Bd. V.)

mündlich auseinandersetzen, wie er einem Privat-Verweise sich ohne Widerstreben unterwerfen wolle. Dass nun dennoch am 29. März der Senat den Auftrag bekam, den Herausgebern des Journals ihre „Unbedachtsamkeit zu verweisen“, kann man in der Ordnung finden, gewiss aber nicht, dass dem Rescript ein Postscript beigelegt war, welches sagt, der Professor *Fichte* habe den ihm zu gebenden Verweis in einem Schreiben an ein Mitglied des Geheimen Consilii mit Abgebung seiner Dimission beantwortet, und diese sey hiermit angenommen. Dass ein, noch dazu in einem blossen Privatschreiben, nur angekündigtes eventuelles Abschiedsgesuch als ein definitives angesehn ward, war ein offenbares Unrecht, das *Fichte* geschah. In seinem Interesse müsste man daher wünschen, er hätte es ruhig geduldet und nicht von *Paulus* und andern Freunden sich bewegen lassen, während der Tage, um die man die Communication des Urtheils verschob, demselben Geheimen Rathe zu schreiben, man habe eigentlich sein erstes Schreiben missverstanden. *Fichte* selbst hat nachher, als er Jena schon verlassen hatte, es öfter ausgesprochen, dass er sein erstes Schreiben jetzt gar nicht, wohl aber das zweite bedaure, welches leicht als eine Retractation angesehn werden konnte und auch so angesehn wurde, ohne dass es in den beschlossenen Maassregeln etwas änderte. Eine Bittschrift von 288 Studenten (allen, die während der Ferien in Jena waren) ward abschläglich beschieden, ja als *Fichte* seinen Aufenthalt im Rudolstädtischen nehmen wollte, ward von dem Weimarischen Hofe die Bewilligung dazu hintertrieben. Es war daher kaum zu verwundern, wenn *Fichte* eine Zeit lang glaubte, alle deutschen Lande würden ihm Sicherheit versagen. Preussen beruhigte ihn. Auf Anrathen *Dohm's*, der den Gebrauch jenes Privatbriefes getadelt hatte, erwählte er Berlin zu seinem Aufenthaltsort, und ein schönes Wort des Königs überzeugte ihn bald, dass

er hier nichts zu fürchten habe. Die schmerzlichen Erfahrungen, die er während dieser ganzen Zeit zu machen Gelegenheit hatte, das schwankende Benehmen mancher Freunde, die ihm erst zugesagt, ja ihn autorisirt hatten, dies *Voigt* zu schreiben, dass sie mit ihm die Universität zu verlassen gedächten, der Aerger über sich selbst, weil er den ersten und namentlich den letzten Brief geschrieben hatte, das Betragen eines Mannes, in dem er seinen besten Gönner zu haben glaubte, die Lügen und Entstellungen, mit denen seine Angelegenheit in den Zeitungen besprochen ward, der Schmerz, dass Freunde, wie *Reinhold* und *Jacobi*, seinen Aufsatz und seine Schritte nicht so entschieden billigten, wie er es erwartet, dabei die in jene Zeit fallende Erklärung *Kant's*, dass die Wissenschaftslehre ein verfehltes Werk und ihr Verfasser einer seiner „tölpischen“ Freunde sey, so wie *Wieland's* und *Herder's* Schmähungen gegen den Kriticismus, besonders aber gegen *Fichte*, — alles dies war wohl geeignet, in *Fichte* eine gewisse Bitterkeit und ein Misstrauen gegen Menschen zu erregen, welches alle seine Briefe aus dieser Zeit athmen. Zugleich aber fühlte er sich, vielleicht durch diese Umstände, mehr als bisher auf das religiöse Gebiet hingewiesen, und that, wie er selbst sagt, tiefere Blicke in das Wesen der Religion als je. Wenn er in dieser Zeit schreibt, seine moralische Weltordnung sey nicht nur *ordo ordinatus*, sondern *ordo ordinans*[1], wie aus seiner Bestimmung des Menschen hervorgehe, so schliesst zwar dieses sein erstes in Berlin verfasste Werk[2] sein System der Wissenschaftslehre ab, es ist aber andrerseits auch dasjenige, worin man die ersten Spuren erkennen möchte

1) An *Reinhold*, vom 8. Januar 1800. *Fichte's* Leben und literar. Briefw. II, p. 304.

2) Berlin, *Vossische* Buchhandlung 1800. 2te Aufl. 1838. (Sämmtl. WW. Bd. II.)

von einem über den frühern hinausgehenden Standpunkt. Zu diesem Hinausgehn mochten ausser der innern Nothwendigkeit auch noch mit beitragen die Werke, welche *Schelling* veröffentlichte, nachdem *Fichte* Jena verlassen hatte, und die dieser, wie aus seinen nachgelassenen Werken hervorgeht, gerade in dieser Zeit excerpirend und commentirend studirte. In Berlin verkehrte er in der ersten Zeit besonders mit *Fr. Schlegel*, bei dem er *Schleiermacher* kennen lernte. Als *Fr. Schlegel* Berlin verlassen hatte, waren *A. W. Schlegel*, *Tieck*, *Woltmann*, *Bernhardi* die Männer, die ihm am Nächsten standen, auch mit *Fessler* stand er in Berührung; *Hufeland*, der Arzt, war sein vertrauter Freund und das *Unger'sche* Haus, der Mittelpunkt der Berliner Gelehrten, zählte ihn fast zu seinen Genossen. Was seine wissenschaftliche Thätigkeit betrifft, so erfüllte sich sein Wunsch Vorträge zu halten, so, dass er Vorlesungen für einige jüngere Gelehrte und Beamte hielt, die sich immer mehr erweiterten, und an welchen endlich die höchsten Staatsbeamten, wie *Schrötter*, *Beyme*, *Altenstein* u. A., Theil nahmen. Dabei liess er seine Feder nicht feiern: Ausser der Recension über *Bardili's* Logik [1], welche im genausten Zusammenhange steht mit dem Antwortschreiben an *Reinhold* [2], diesem öffentlichen Absagebrief an den frühern Freund, nachdem privatim schon einer geschrieben war, ausser der ergötzlichen Streitschrift: *Friedrich Nicolai's* Leben und sonderbare Meinungen [3], wurden in dieser Zeit verfasst sein Geschlossener Handelsstaat [4], redigirt seine Darstellung

1) Erlanger Lit. Zeit. 1800. Nr. 214. 215. (Sämmtl. WW. Bd. II.)

2) Tübingen bei *Cotta*. 1801. (Sämmtl. WW. Bd. II.)

3) Herausgegeben von *A. W. Schlegel*. Tübingen 1801. (Sämmtl. WW. Bd. VIII.)

4) Der geschlossene Handelsstaat. Ein philosophischer Entwurf als Anhang zur Rechtslehre und Probe einer künftig zu liefernden Politik. Tübingen 1800. (Sämmtl. WW. Bd. III.)

der Wissenschaftslehre[1], welche, obgleich zum Druck bestimmt, ungedruckt blieb und wahrscheinlich die ist, von der er in einem Briefe sagt, dass er sie seit vier Jahren seinen Vorträgen zu Grunde lege. Endlich fällt in diese Zeit sein Sonnenklarer Bericht an das grössere Publicum über das eigentliche Wesen der neusten Philosophie, ein Versuch den Leser zum Verstehen zu zwingen[2], hinsichtlich der Darstellung ein wahres Meisterstück, in welchem *Fichte*, eben weil er im Begriff steht den frühern Standpunkt zu verlassen, halb über ihm stehend, ihn am Besten characterisiren kann. Es tritt hierauf eine kleine Pause in seiner schriftstellerischen Thätigkeit ein. Die Jahre 1802 und 1803 sehen kein Werk von ihm erscheinen. Aus seinen nachgelassenen Werken geht hervor, dass er sich in dieser Zeit mit *Schelling's* Identitätssystem beschäftigt hat. Auch Briefe sind aus dieser Zeit gerade fast gar keine veröffentlicht. Dennoch war sie für seine äussere Stellung eben so wichtig als für seine innere Entwicklung. Was jene betraf, so diente der Umstand, dass er in Berlin nicht nur geduldet wurde, sondern vor einem ausgezeichneten Kreise Vorlesungen hielt, dazu, andern Staaten die Möglichkeit seiner Anstellung als Universitätslehrer zu zeigen, und so erhielt er fast gleichzeitig einen Ruf nach Charkow, den er ablehnte, und das Versprechen eines Rufs nach Landshut. Was die innere Entwicklung betrifft, so sehn wir aus den im J. 1804 gehaltenen Vorträgen über Wissenschaftslehre[3], wie sehr er seinen frühern Standpunkt verlassen hat. Eine solche Aenderung in der fundamentalen Begründung seiner Ansicht musste natürlicher Weise begleitet seyn von Modificationen in den Folgerungen. Diese sind um so sicht-

1) Sämmtl. WW. Bd. II. zum ersten Mal gedruckt.
2) Berlin, Realschulbuchhandl. 1801. (Sämmtl. WW. Bd. II.)
3) Nachgelassene Werke. Bd. II.

barer, als *Fichte* seine schriftstellerische Laufbahn gerade damit schliesst, womit er sie begonnen. Der Mann, der sich durch die Offenbarungskritik und die Beiträge bekannt gemacht hat, beschliesst seine Schriftstellerlaufbahn mit den Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters[1], der Anweisung zum seligen Leben[2] und den Reden an die deutsche Nation[3]. Alle drei Werke sind ursprünglich Vorlesungen; die ersten wurden im Winter $18\frac{04}{05}$ in Berlin gehalten, und der Beifall, den sie erhielten, war wohl mit eine Veranlassung, dass ihm eine Professur in der, damals preussischen, Universität Erlangen übertragen ward, so aber, dass ihm erlaubt wurde, den Winter über in Berlin zuzubringen. Daher ist es zu erklären, dass seine Vorlesungen über das Wesen des Gelehrten[4] im Sommerhalbjahr 1805 zu Erlangen gehalten wurden, während die Anweisung zum seligen Leben wieder eine Berliner Vorlesung aus dem Winter $18\frac{05}{06}$ ist. Seine Stellung in Erlangen war angenehm, er war geliebt von seinen Zuhörern, geachtet von seinen Collegen und wie seine auf *Hardenberg's* Verlangen ausgearbeiteten Ideen zu einer Organisation der Universität Erlangen[5] beweisen, auch von seinen Vorgesetzten. Doch dauerte diese Stellung nicht lange. Der lange vorausgesehene, dann wirklich ausgebrochne Krieg zwischen Frankreich und Preussen, dessen allgemeine Wichtigkeit ihm so klar war, dass er — überzeugt, Jeder müsse nach seiner Eigenthümlichkeit an ihm Theil nehmen — ernstlich daran dachte, als „Redner" das Heer zu begleiten, bewog ihn, nicht nach

1) Berlin, Realschulbuchhandlung. 1806. (Sämmtl. WW. Bd. VII.)
2) Die Anweisung zum seligen Leben oder auch die Religionslehre. Berlin bei *Reimer*. 1806. 1828. (Sämmtl. WW. Bd. V.)
3) Berlin, Realschulbuchhandlung. 1808. Leipzig 1824. (Sämmtl. WW. Bd. VII.)
4) Berlin bei *Himburg*. 1806. (Sämmtl. WW. Bd. VI.)
5) Nachgelassene Werke. Bd. III.

Erlangen zurückzukehren, sondern in Berlin den Ausgang abzuwarten. In diese Zeit fallen, wie fragmentarische Arbeiten[1] dies beweisen, die ersten Vorarbeiten zu den Reden an die deutsche Nation. Schon damals nämlich drängten eine Menge von Maassregeln, die er halbe nennen musste, ihm die Ueberzeugung auf, dass der deutschen Nation nur durch eine völlige Regeneration zu helfen sey. Die unglückliche Wendung, welche der Krieg im J. 1806 nahm, und das Heranrücken der Franzosen bewog *Fichte*, wie viele seiner Freunde, welche, da jeder Widerstand vergeblich war, nicht mit den französischen Behörden in irgend ein Verhältniss treten wollten, das wie Connivenz aussah, Berlin zu verlassen. Er ging, wie der Hof, nach Königsberg. Hier ward ihm interimistisch eine Professur übertragen, er hat aber nur kurze Zeit Vorlesungen gehalten. Sie wurden ihm durch den vielfachen Aerger verleidet, den er sich selbst bereitete, indem er keine Hospitanten dulden wollte. Sehr wichtig wurde ihm in dieser Zeit das Studium der *Pestalozzi'schen* Schriften, welches vereint mit jenen frühern Gedanken und den Erfahrungen des schwachen Widerstandes, der dem Feinde geleistet wurde, in ihm den Gedanken reifen liess, welcher später das Thema in seinen Reden an die deutsche Nation bildet, dass Deutschland sein Heil nur von der kommenden, nach ganz andern Principien erzogenen, Generation hoffen dürfe. Seine Beschäftigung mit politischen Ideen geht auch daraus hervor, dass er in Königsberg seine Schrift Ueber Macchiavelli als Schriftsteller[2] herausgab. Uebrigens war er in Königsberg auch mit der Redaction von Drucksachen beschäftigt, welche die Fundamente der Wissenschaft betrafen. Er wollte eine periodische Schrift

1) Sämmtl. WW. Bd. VII, p. 505 ff.

2) Zuerst in der Vesta, dann in den von *Fouqué* und *Neumann* herausgegebnen Musen. (Nachgel. WW. Bd. III.)

beginnen, in welcher das erste Heft das enthalten sollte, was im J. 1806 zur Einleitung in die Wissenschaftslehre gearbeitet war, so wie zwei Dialogen über Patriotismus. Der Druck unterblieb damals, der erste Aufsatz, welcher nach *Fichte's* Ausdruck „die Abfertigung *Schelling's*" enthält, der die Berliner und Erlanger Vorlesungen angegriffen hatte [1], ist viel später zuerst theilweis [2], dann vollständig unter dem Titel: Bericht über den Begriff der Wissenschaftslehre und die bisherigen Schicksale derselben [3] erschienen, die beiden Gespräche unter dem Titel: Der Patriotismus und sein Gegentheil [4]. Nach der Einnahme von Danzig verliess *Fichte* Königsberg und ging auf einige Zeit nach Kopenhagen, weil er nicht nach Berlin zurück wollte, ehe es wieder den Preussen geräumt war. Dennoch entschloss er sich, und kam gegen Ende August 1807 in Berlin an. Wie sehr er Recht gehabt hatte, auch jeden Schein von Annäherung an die Fremden zu vermeiden, sah er an dem Schicksal *Joh. v. Müller's*, den er trauernd erst in Würtembergische, dann in Westphälische Dienste treten und dort verkümmern sah. In Berlin bereitete sich für *Fichte* ein neuer Wirkungskreis vor. Zu den radicalen Reformen, welche seit 1807 im Innern zur Erstarkung des Volkslebens vorgenommen wurden, rechnete man auch die Errichtung einer Universität in Berlin. Beauftragt von einem hohen Staatsbeamten arbeitete *Fichte* seinen Deducirten Plan einer zu Berlin zu errichtenden höhern Lehranstalt [5] aus, nach welchem diese Lehranstalt nicht den Character

1) Allg. Lit. Zeit. 1806. Nr. 150. 151.
Schelling: Darlegung des wahren Verhältnisses zu der verbesserten *Fichte'schen* Lehre. Tübingen 1806.

2) Nachgel. WW. Bd. III, p. 349.

3) Sämmtl. WW. Bd. VIII. (Zum ersten Mal.)

4) Nachgel. WW. Bd. III.

5) Zuerst gedr. Tübingen 1817. (Sämmtl. WW. Bd. VIII.)

einer blossen Universität erhalten sollte, den sie nachher bekam. Viel directer aber griff er in die Erweckung des Nationalgefühls ein durch seine Reden, die er im Winter 18$\frac{07}{08}$ im Akademiegebäude, trotz der französischen Besazzung ausser und der französischen Emissäre in seinem Auditorio hielt, und zu gleicher Zeit im Druck erscheinen liess [1]. Während der Zeit ward der Plan zur Errichtung der Universität immer weiter ausgebildet, noch vor ihrer förmlichen Eröffnung fingen Einige, unter ihnen *Fichte*, an regelmässige Vorlesungen zu halten. Als Decan der philosophischen Facultät, dann als Rector suchte er, wie früher in Jena, auf das Verschwinden der Landsmannschaften hinzuarbeiten, und obgleich er damals nicht damit durchdrang, so hat er doch mit den Anstoss zur Bildung der spätern Burschenschaft gegeben. Die Vorlesungen, welche er zu halten pflegte, und die er bei jeder Wiederholung neu ausarbeitete, sind, wie sich aus den nach seinem Tode herausgegebnen Schriften ergibt, die Thatsachen des Bewusstseyns, welche in einer doppelten Redaction uns vorliegen [2], Ueber die Bestimmung des Gelehrten [3], welche im J. 1811 gehalten wurde, Ueber das Verhältniss der Logik zur Philosophie oder Transscendentale Logik, von Michaelis bis Weihnachten 1812 [4], die Wissenschaftslehre [5], das System der Rechtslehre, 1812 [6], in demselben Jahre das System der Sittenlehre [7], endlich die Staatslehre oder über

1) Reden an die deutsche Nation. Berlin 1808. 2te Aufl. Leipzig 1824. (WW. Bd. VII.)

2) Vom J. 1810, zuerst erschienen 1817. (WW. Bd. II.) Vom J. 1813. (Nachgel. WW. Bd. III.)

3) Nachgel. WW. Bd. III.

4) Ebend. Bd. I.

5) Vom J. 1812 und 1813. Beide in Nachgel. WW. Bd. II.

6) Nachgel. WW. Bd. II.

7) Ebend. Bd. III.

das Verhältniss des Urstaates zum Vernunftreiche[1], im Sommer 1813. — Der Krieg im J. 1813 rief den alten Wunsch in *Fichte* hervor, als weltlicher Prediger das Heer zu begleiten, und ein interessantes Actenstück ist die schriftliche Berathung mit sich selbst, welche seinem Anerbieten vorausging[2], welches begreiflicher Weise nicht angenommen wurde, stets aber ein Beweis des patriotischen Sinnes bleiben wird, der ihn beseelte. So blieb er denn in seinem Beruf, und besprach auf dem Katheder die Wichtigkeit der Zeitereignisse und des zu führenden Krieges. Erst nach seinem Tode ist, was er darüber gelehrt hat, gedruckt worden[3]. Im Winter $18\frac{13}{14}$ hielt er eine Vorlesung als Einleitung in die Philosophie nach einem ganz veränderten Plan, in der er glaubte fasslicher als je den Hauptpunkt seiner Lehre entwickelt zu haben. Diese Vorlesung, meinte er, sollte ihn in den Stand setzen, seine Lehre in der Vollendung darzustellen, die er stets angestrebt, und die seinem „letzten Werke" zieme. Er kam nicht dazu. Seine Frau, die sich Monate lang mit aufopfernder Liebe der Pflege der Kranken in den Kriegslazarethen unterzogen hatte, ward von einem in denselben herrschenden Nervenfieber ergriffen; sie selbst überwand die Krankheit, ihr von ihr angesteckter Mann unterlag derselben am 27. Januar 1814. Sein Wort über *Leibnitz*, dass er Einer der Wenigen gewesen, der von seiner Lehre überzeugt gewesen, gilt noch in höherm Grade von *Fichte* selbst, bei dem noch als Zweites dies dazu kam, dass jede Ueberzeugung augenblicklich bei ihm zur That ward.

---

1) Berlin bei *Reimer*. 1820. (WW. Bd. IV.)

2) Leben und literar. Briefwechs. I, p. 556 ff.

3) Ueber den Begriff des wahren Krieges. 1815. Bei *Cotta*.

Anmerk. Zu den im Text angegebnen Schriften *Fichte's* kommen noch folgende kleinere Abhandlungen, welche mit jenen zusammen, Alles

Darstellung der Wissenschaftslehre.

§. 24.

Feststellung des Standpunktes und der Aufgabe.

Anknüpfend an seine unmittelbaren Vorgänger bestimmt *Fichte* als die eigentliche Aufgabe der Philosophie, dass sie durch eine transscendentale Untersuchung die Möglichkeit des Wissens erkläre, und

---

geben, was bisher von seinen Sachen gedruckt worden ist. — 1790: Aphorismen über Religion und Deismus. (WW. Bd. V.) — 1791: Predigten. (Nachgel. WW. Bd. III.) — 1794: Ueber Geist und Buchstab in der Philosophie. (Für die Horen. WW. Bd. VIII.) — 1795: Ueber Sprachfähigkeit und Ursprung der Sprache. Ueber Bildung des Interesses an der Wahrheit. (WW. Bd. VIII.) — 1796: Recension von *Kant* zum ewigen Frieden. (WW. Bd. VIII.) — 1797: Annalen des philosophischen Tons. (WW. Bd. II.) — 1798: Ascetik als Anhang zur Sittenlehre. (Nachgel. WW. Bd. III.) — 1799: Rückerinnerungen, Antworten, Fragen. (WW. Bd. V.) Sätze zur Erläuterung des Wesens der Thiere. (Nachgel. WW. Bd. III.) — 1800: Recension zu *Bardili's* Grundriss. Aus einem Privatschreiben. (WW. Bd. II. V.) Der geschlossene Handelsstaat. (WW. Bd. III.) Zu *Schelling's* transscendent. Idealismus. (Nachgel. WW. Bd. III.) — 1801: Darstellung der Wissenschaftslehre. Antwortsschreiben an *Reinhold*. (WW. Bd. II.) Zu *Jacobi* an *Fichte*. (Nachgel. WW. Bd. III.) — 1802: Zu *Schelling's* Identitätssystem. (Nachgel. WW. Bd. III.) — 1805: Plan zu einem periodischen schriftstellerischen Werk. (WW. Bd. VIII.) — 1806: Zu den Reden an die deutsche Nation. (WW. Bd. VII.) Bruchstücke aus einem politischen Werke. (WW. Bd. VII.) — 1808: Zu *Herbart's* Hauptpunkten der Metaphysik. (Nachgel. WW. Bd. III.) — 1810: Wissenschaftslehre im allgemeinen Grundriss. (WW. Bd. II.) — 1811: Rede bei einer Ehrenpromotion (WW. Bd. VIII.) — 1812: Ueber die einzig mögliche Störung der akademischen Freiheit. (WW. Bd. VI.) — 1813: Rede an seine Zuhörer am 19. Februar 1813. (WW. Bd. IV.) Entwurf zu einer politischen Schrift. (WW. Bd. VII.) Excurse zur Staatslehre. (Ebendaselbst.) Einleitungsvorlesung in die Wissenschaftslehre. (WW. Bd. I.) Tagebuch über animalischen Magnetismus. (Nachgel. WW. Bd. III.)

die Principien alles Wissens aus einem Grundsatze ableite, also nicht sowohl Wissenschaft von den Dingen, als vielmehr systematische Wissenschaftslehre sey.

1. Um zu sehen, dass *Fichte* selbst sein Verhältniss zu den Vorausgegangenen richtig würdigte, braucht man nur seine anerkennenden Aeusserungen vor allen über *Kant*, dann über *Reinhold*, *Schulze*, *Maimon* und *Beck* zusammenzustellen, und hinzuzunehmen, worin er ihre Lehren der Verbesserung oder Ergänzung fähig hält. Er sagt in der Vorrede zu seiner Schrift über den Begriff der Wissenschaftslehre[1]: „Der Verfasser ist bis jetzt innig überzeugt, dass kein menschlicher Verstand weiter als bis zu der Grenze vorschreiten könne, an der *Kant*, besonders in seiner Kritik der Urtheilskraft, gestanden, die er uns aber nie bestimmt und als die letzte Grenze des endlichen Wissens angegeben hat. Er weiss es, dass er nie etwas wird sagen können, worauf nicht schon *Kant* unmittelbar oder mittelbar, deutlicher oder dunkler gedeutet habe. Er überlässt es den zukünftigen Zeitaltern, das Genie des Mannes zu ergründen, der von dem Standpunkte aus, auf welchem er die philosophirende Urtheilskraft fand, oft wie durch höhere Eingebung geleitet, sie so gewaltig gegen ihr letztes Ziel hinriss. Er ist eben so innig überzeugt, dass nach dem genialischen Geiste *Kant's* der Philosophie kein höheres Geschenk gemacht werden konnte als durch den systematischen Geist *Reinhold's*, und er glaubt den ehrenvollen Platz zu kennen, welchen die Elementarphilosophie immer behaupten wird. — Er glaubt einzusehn, dass jede Stufe, die die Wissenschaft je bestiegen hat, erst bestiegen seyn musste, ehe sie eine höhere betreten konnte" u. s. w. In

1) WW. I, p. 30.

Druckschriften wie in Briefen hat *Fichte*, selbst in einer Zeit, wo ihre Freundschaft aufgehört hatte, dies als die bedeutende wissenschaftliche That *Reinhold's* gepriesen, dass er zuerst gezeigt, dass die Wissenschaft auf einem allgemeinen Grundsatz beruhen müsse, eine Erkenntniss, welche bleibende Geltung behalten werde. — In derselben Vorrede erklärt *Fichte*, dass er „durch das Lesen neuer Skeptiker, besonders des *Aenesidemus* und der vortrefflichen *Maimon'schen* Schriften völlig von dem überzeugt wurde, was ihm schon vorher höchst wahrscheinlich gewesen war, dass die Philosophie selbst durch die neusten Bemühungen der scharfsinnigsten Männer noch nicht zum Range einer evidenten Wissenschaft erhoben sey." Er hoffe die gegründeten Anforderungen der Skeptiker an die kritische Philosophie zu erfüllen und dadurch das dogmatische und kritische (skeptische?) System zu vereinigen. Diese Hochachtung gegen *Maimon* war der Grund, warum *Fichte* ihm sein erstes Werk zusandte; später fordert er ihn auf, an der Allg. Lit. Zeit. mit zu arbeiten, und in einem Briefe an *Reinhold* [1] vom Jahre 1795 sagt er: „Gegen *Maimon's* Talent ist meine Achtung grenzenlos; ich glaube fest und bin erbötig es zu beweisen, dass durch ihn sogar die ganze *Kantische* Philosophie, so wie sie durchgängig und auch von Ihnen verstanden worden ist, von Grund aus umgestossen ist. Das alles hat er gethan, ohne dass es Jemand merkt, und indess man von seiner Höhe auf ihn herabsieht. Ich denke die künftigen Jahrhunderte werden unserer bitterlich spotten." Was endlich *Beck* betrifft, so erklärt *Fichte* im J. 1797 [2], das Werk desselben gebe den einzigen Beweis dagegen, dass *Kant's* Lehre für die *Kantianer* ein verschlossenes Buch sey, er erklärt seine gebüh-

---

1) Leben und literar. Briefwechsel. II, p. 222.

2) Erste Einl. in die Wissenschaftsl. WW. I, p. 420. 444.

rende Hochachtung gegen diesen transscendentalen Idealismus, welcher weder ein ganz, noch ein halb gegebnes Object zulasse, und die beste Vorbereitung für die Wissenschaftslehre sey, da er das mächtigste Hinderniss zerstöre, das Viele von ihr zurückhalte. Diese Anerkenntniss ist um so bedeutender, als zu jener Zeit *Beck* in *Jakob's* Annalen sehr gegen *Fichte* polemisirte. Es bildet nun keinen Widerspruch mit dieser Anerkennung, welche er seinen Vorgängern zollt, dass *Fichte* ihre Leistungen als nicht ausreichend ansieht, vielmehr vereinigt sich Beides zu der Ansicht, die er oben hinsichtlich *Reinhold's* geäussert hatte, dass sie nothwendige Stufen bilden, wenn gleich über sie hinausgegangen werden muss. Hinsichtlich seines Verhältnisses zu *Kant* ist schon dies characteristisch, dass er besonders auf dessen Kritik der Urtheilskraft hinweist, welche über den *Kantischen* Standpunkt eigentlich hinausging (s. §. 10.). Dazu kommen aber noch entschiedene Aeusserungen über das Unzureichende der *Kantischen* Lehre. Was er an dieser vermisst, ist eine eigentliche Begründung. Oben (s. p. 580) ward schon angeführt, was er in dieser Beziehung im J. 1793 an *Niethammer* schrieb. Er gibt in demselben Briefe Beispiele, aus welchen die Nothwendigkeit einer solchen Begründung folgen soll: „unter vier Augen".[1] *Kant* beweise, dass der Grundsatz der Causalität nur auf Erscheinungen anwendbar sey, seine Nachfolger kommen zu einem Substratum aller Erscheinungen durch Anwendung jenes Gesetzes. Wer zeigen wird, wie *Kant* zu jenem Substratum kommt, ohne dieses Gesetz über seine Grenzen ausgedehnt zu haben, der wird ihn verstanden haben. Auch noch mehrere Jahre später, in seiner zweiten Einleitung zur Wissenschaftslehre[2], wo

1) Leben und literar. Briefwechsel. II, p. 349.
2) Phil. Journ. 5tes u. 6tes Stck. WW. I, p. 478.

er behauptet, *Kant* habe Zeit und Raum, so wie auch die Kategorien als Bedingungen des Selbstbewusstseyns nur angegeben, nicht erwiesen, beruft er sich auf eigne Aeusserungen *Kant's*, aus denen sich schliessen lasse, er habe solchen Erweis nur nicht geben wollen. Es müsse daher nicht bei dem Buchstaben der Kritik stehn geblieben, sondern dieselbe nach ihrem Geiste erklärt und verstanden werden. (Erst da, als *Kant* durch seine öffentliche Erklärung in der Allg. Lit. Zeit. sich gegen die Unterscheidung von Geist und Buchstaben und gegen die Wissenschaftslehre insbesondre erklärt hatte, hört *Fichte* auf, seine Lehre als *Kantische* zu bezeichnen und geht, erbittert, so weit, zu behaupten, *Jacobi* stehe als Philosoph unendlich viel höher als *Kant*.) Es fehle der Kritik der reinen Vernunft darum nicht an einem Fundament, nur sey sie nicht darauf aufgebaut. Weil nämlich *Kant* die drei Vermögen des Erkennens, Fühlens und Wollens sich ganz coordinirt [1], so kann man eigentlich sagen, dass *Kant* drei verschiedne kritische Philosophien, jede mit einem besondern Absoluten habe, deren vorzüglichste in der Kritik der Urtheilskraft sich finde [2]. Es handle sich darum, jene bei *Kant* Coordinirten unter eine Einheit zu bringen. Dies Letztere habe nun *Reinhold* versucht, und dies sey sein unverlierbares Verdienst um die Philosophie. Er hätte sich das grösste und letzte um sie erworben, wenn er nicht die übrigen Vermögen (anstatt dem Princip der Subjectivität überhaupt) dem theoretischen Vermögen subordinirt und dadurch ein Fundament gelegt hätte, das nur für die theoretische Philosophie eines ist. Schon in seiner Recension des *Aenesidemus* hat *Fichte* ausgesprochen, was er in seinen Briefen an *Reinhold* öfter wiederholt, dass

---

1) An *Reinhold*. 1795. Leben u. literar. Briefw. II, p. 227.
2) An *Jacobi*. Ebend. p. 193.

dieser in seiner Begründung der *Kantischen* Lehre so verfahre, als hätte *Kant* nur eine Kritik der reinen Vernunft geschrieben, dass er darum einen Satz, welcher nur ein Lehrsatz sey, oder nur Grundsatz für einen Theil der Philosophie, zum absoluten Grundsatz, und es sich also unmöglich mache, das Begehrungsvermögen anders zu fassen als nur als eine Art des Erkenntnissvermögens. Es sey daher nur übrig zu der grossen *Reinhold'schen* Entdeckung, dass die Philosophie eines Grundsatzes bedürfe, hinzuzufügen, was *Kant* angedeutet habe, dass dieser Grundsatz nicht nur das Princip des Theoretischen, sondern der Subjectivität überhaupt enthalte[1] u. s. w. Eben darum sey auch dies nicht an *Reinhold* zu tadeln, dass er die Philosophie auf eine Thatsache des Bewusstseyns gründe, sondern nur, dass dies nicht die Eine ursprüngliche Thatsache des menschlichen Geistes sey, welche die allgemeine Philosophie, und dadurch die theoretische und praktische als ihre beiden Zweige, begründe, eine Thatsache, die *Kant* wohl wisse, aber nirgends gesagt habe[2], und welche wohl besser eine Thathandlung als eine Thatsache genannt werde[3]. Eben weil *Reinhold* sich nicht über die Thatsache des (theoretischen) Vorstellens erhebt, in welcher das Ich beschränkt ist (s. den folgenden §.), eben darum kann das System der Elementarphilosophie seinen bösen Schaden, den „gegebnen Stoff", nicht los werden, welcher ihm eine ganz empirische Grundlage gibt, da eigentlich die Empfindung das Fundament der ganzen Transscendentalphilosophie wird[4]. In dieser Hinsicht hat *Beck*, eben so wie früher schon *Jacobi* in seinem *Hume*, *Kant's* Lehre bei weitem richtiger gefasst, nur tritt hier das entgegengesetzte Extrem her-

1) u. A. Leben und literar. Briefw. II, p. 211. 227. 236.
2) An *Niethammer*. Ebend. p. 250.
3) Recension des *Aenesidemus*. WW. I.
4) An *Reinhold*. Ebend. p. 256. Vgl. ebend. p. 253.

vor [1]. Es geht *Beck* wie es *Jacobi* ging: dass die *Kantische* Lehre transscendentaler Idealismus ist, hat er besser gefasst als alle Andern und auch besser als die Elementarphilosophie, er kann aber nicht begreifen, wie sie empirischer Realismus ist. — Die Aufgabe aber ist eben, Beides mit einander zu verbinden.

2. Diese Aufgabe löst die Philosophie. Dem richtigen Begriff der Philosophie ist hinderlich, dass man die Worte „Philosophie und Wissenschaft“ als völlige Synonyma nimmt [2]. Es gibt Wissenschaften, die darum doch gar nicht Philosophie sind, da sie eine ganz andre, ja entgegengesetzte Aufgabe haben, als die Philosophie. Während nämlich der Standpunkt des praktischen Lebens und der Wissenschaften darin besteht, dass man sich nur mit den Gegenständen (oder auch nur mit unsern Vorstellungen von Gegenständen) beschäftigt, beginnt die Philosophie mit einer Frage, die jene sich nie aufwerfen, nämlich, welches denn der Grund sey der Harmonie zwischen den Gegenständen und unsern Vorstellungen von ihnen? Indem die Philosophie diesen Grund aufweist (oder beweist, dass er nicht aufgewiesen werden kann), ist ihre eigentliche Aufgabe dort gelöst, wo das praktische Leben und die Wissenschaften anfangen [3], und ihre Uebereinstimmung mit beiden, oder dem gesunden Menschenverstande besteht nur darin, dass sie den Standpunkt des letztern erklärt, deducirt oder genetisch entwickelt. Es folgt aber auch aus dem Gesagten, dass dem Standpunkt des Lebens und der Wissenschaften, ein ganz andrer, ja entgegengesetzter gegenübersteht, der des Philosophirens und Dichtens. Leben ist Nicht-Philosophiren, wie Philosophiren gerade Nicht-Le-

---

1) An *Reinhold*. Leben u. literar. Briefw. II, p. 259.

2) Vergleichung der *Schmid'schen* Lehre mit der Wissenschaftslehre. Journ. III, 2. WW. II, p. 421 ff.

3) Ebend. p. 435. 440. 450.

ben ist. Die Philosophie kennt keine gegebne Realität, erst durch Nicht-Philosophiren entsteht uns Realität, auf welche sich das Leben und die Wissenschaften beziehn. Philosophiren heisst das Leben erkennen, eben darum aber geht es über das Leben hinaus, ist Negation des Lebens, ein Nicht-Leben, welches der Mensch nicht entbehren kann, weil er von der verbotenen Frucht der Erkenntniss gekostet hat [1]. Man kann daher von der Philosophie sagen, dass sie ein widernatürlicher Gemüthszustand ist [2]. Indem die Philosophie sich über das Leben und die Wissenschaften erhebt, ist sie nicht bloss Wissenschaft, sondern Wissenschafts l e h r e, Wissenschaft von allem Wissen, und von allen Wissenschaften. Den Standpunkt des Lebens und der Wissenschaften, d. h. den Standpunkt des gemeinen Bewusstseyns, hat sie zu construiren, nachzubilden, zu erklären [3]. Es ist aber die Unkenntniss allein, welche erwarten oder verlangen kann, dass ihre Sätze auf das Leben angewandt werden [4]. Nennt man diesen letzten Standpunkt den der Erfahrung, so ist die Aufgabe der Wissenschaftslehre zu zeigen, wie Erfahrung möglich ist [5], daraus aber folgt auch, dass die Philosophie oder besser die Wissenschaftslehre, keinen andern Standpunkt einnehmen kann, als den *Kant* den transscendentalen nannte. Da sie den Grund der Erfahrung aufweisen will, muss sie sich ausser der Erfahrung stellen, und darf durchaus nicht aus dem Ich heraustreten; ein Seyn ausser dem Ich existirt für die Wissenschaftslehre gar nicht, weil diese ja eben beantworten soll, wie das Ich zu Solchem kommt, was es für

---

1) An *Jacobi*. Leben u. literar. Briefw. II, p. 181. 182. 187. 191.
2) System der Sittenl. WW. IV, p. 246.
3) Vergleichung der *Schmid'schen* Lehre. WW. II, p. 445. 446.
4) Sonnenklarer Bericht. WW. II, p. 352.
5) Vergleichung der *Schmid'schen* Lehre. WW. II, p. 455.

ein ausser ihm Existirendes hält[1]. Darum muss man, um in die Wissenschaftslehre einzutreten, jeden Gedanken an ein Ding an sich, der das gemeine Bewusstseyn nie verlässt, fahren lassen, denn dieses gemeine Bewusstseyn mit jenem Gedanken soll ja eben genetisch entwickelt werden[2]. Aus dieser ihrer Aufgabe ist nun der eigentliche Inhalt der Wissenschaftslehre leicht abzuleiten: dass alles Wissen nur durch die Thätigkeit unsres Geistes zu Stande kommt und also aus Handlungen desselben besteht, zeigt am deutlichsten die Mathematik, welche von einer Linie nur weiss, indem sie sie zieht, vom Triangel, indem sie den Raum begrenzt u. s. w. Es liegt aber auch in der Natur der Sache, da wir doch Vorstellungen nur haben können, indem wir vorstellen. Nun finden wir aber, wenn wir uns selbst beobachten, dass einige von unsern Vorstellungen willkührlich hervorgebracht werden, während andre ganz ohne unser Zuthun kommen, d. h. unter den Handlungen des Geistes kommen sowohl freie vor (z. B. das Begrenzen des Raumes durch drei Linien), als auch nothwendige (z. B. das Beschreiben des Raumes überhaupt). Diese letztern sind eigentlich das, was *Kant* das *a priori* in unserm Erkennen nennt[3]. Diese nothwendigen Thathandlungen nun bilden die Grundlage und Voraussetzung für die freien, und darum die Wissenschaftslehre, welche jene betrachtet, für die Wissenschaften, welche es mit diesen zu thun haben. Daraus aber lässt sich sogleich schliessen, dass nur die Wissenschaftslehre erschöpfend dargestellt werden kann, während es für die freien Thathandlungen keine Grenze gibt, und also die Wissenschaften ins Unendliche hin einer

1) Erste Einleit. zur Wissenschaftslehre. Philosoph. Journ. Bd. V. WW. I, p. 428.

2) Vergleichung der *Schmid'schen* Lehre. WW. II, p. 446.

3) Sonnenklarer Bericht. WW. II, p. 353.

steten Erweiterung fähig sind [1]. Natürlich hat die Wissenschaftslehre diese nothwendigen, alle andern begründenden Thatsachen nicht zu machen, sondern nur ins Bewusstseyn zu erheben [2], so dass also der Inhalt der Wissenschaftslehre dadurch zum Bewusstseyn kommt, dass man bemerkt, was man überhaupt und schlechthin nothwendig thut, indem man irgend Etwas denkt und weiss, oder: was nothwendig im Bewusstseyn vorkommt [3]. Die Schwierigkeit liegt nun darin, dass diese nothwendigen Thathandlungen, weil sie die *conditio sine qua non* für jedes Bewusstseyn sind und von ihnen nicht abstrahirt werden kann, selbst nie ins gemeine Bewusstseyn treten, ohne dass man aber darum sagen darf, dass die Wissenschaftslehre es mit Erdichtungen zu thun habe, denn da jene wirkliche Thathandlungen des Ich sind, so ist die Wissenschaftslehre eine durchweg reelle Wissenschaft [4]. Diese Schwierigkeit ist nicht abzuleugnen, dagegen eine andre ist mehr scheinbar. Es scheint nämlich ein Cirkel zu seyn, dass die Wissenschaftslehre die nothwendigen Thathandlungen des Geistes ins Bewusstseyn zu erheben hat, das Bewusstseyn selbst aber eine, und zwar erst später zu betrachtende Thathandlung ist. Allein ein solches stillschweigendes Voraussetzen eines erst später zu Entwickelnden erlaubt man sich ganz unbedenklich auch in der Logik, wo man das richtige, d. h. gesetzmässige Denken stillschweigend voraussetzt und doch erst später entwickelt, welches die Gesetze des richtigen Denkens sind [5]. Indem die Wissenschaftslehre zu ihrem Inhalt diese noth-

---

1) Ueber den Begriff der Wissenschaftsl. §. 5.

2) Erste Einleitung u. s. w. WW. II, p. 445.

3) Grundlage des Naturrechts. (WW. III.) Einl. p. 5.

4) Vergleichung der *Schmid'schen* Lehre. WW. II, p. 451 ff.

5) Ueber den Begriff der Wissenschaftsl. WW. I, p. 79—81. (§. 7.)

wendigen Handlungen hat, deren durch Freiheit gesetzte **Bestimmungen** den Inhalt der übrigen Wissenschaften bilden, ist sie das wahre Fundament **aller** übrigen Wissenschaften. Selbst die Logik macht hier keine Ausnahme, welche durch den freien Act der Reflexion und Abstraction sich von der Wissenschaftslehre absondert, deren erste Grundsätze aber, wie der Satz der Identität, ihre eigentliche Begründung in der Wissenschaftslehre finden [1].

3. Das bisher Entwickelte war eine nothwendige Folge davon, dass die Wissenschaftslehre die Wissenschaften zu begründen habe. Nun aber ist sie selbst **Wissenschaft** der Wissenschaften, woraus sich sehr wichtige Folgerungen hinsichtlich ihrer **Form** ergeben. *Fichte* schliesst sich hier in vieler Beziehung an *Reinhold* an. Wenn auch dessen erster Grundsatz nicht der eigentliche Grundsatz der Philosophie ist, so hat er doch mit Recht behauptet, dass die Wissenschaft, um eine systematische Form zu haben, oder um Wissenschaft zu seyn, von einem einzigen Grundsatz ausgehn müsse. Soll daher die Wissenschaftslehre ihrem Begriffe entsprechen, so muss sie als Wissenschaft der **Wissenschaften** die Grundsätze aller Wissenschaften enthalten und ihre wissenschaftliche Form begründen, aber als **Wissenschaft** der Wissenschaften selbst einen Grundsatz haben und ihre eigne Form begründen müssen. Ob und wie dieses möglich ist, ergibt sich aus der Zergliederung der Begriffe, um welche sichs hier handelt. Nennt man (wie auch *Maimon* dies gethan hatte, s. p. 523) das, **wovon** wir wissen, den Gehalt, **was** wir davon wissen, die Form des Wissens — wie denn im Urtheil Subject und Prädicat den Gehalt, ihre Zusammengehörigkeit aber, d. h. die Copula, die Form desselben bildet — so wird der absolut erste Grundsatz, wenn es einen solchen gibt,

1) Ueber den Begriff der Wissenschaftsl. §. 6. WW. I, p. 67 ff.

der seyn, in welchem sich die Form und der Gehalt gegenseitig bedingen oder bestimmen, so dass er keines andern bedarf, der seine Form und seinen Gehalt bedingte. Es ergibt sich weiter, dass — wenn es ausser diesem absolut ersten Grundsatz der Wissenschaftslehre noch andre, aus ihm abgeleitete Grundsätze geben sollte — nur zwei möglich sind, deren einer hinsichtlich der Form, der andre hinsichtlich des Gehalts, bedingt seyn wird [1]. Setzt man nun, was durch die That zu beweisen ist, voraus, dass es eine solche Wissenschaftslehre als System gebe, die auf einem ersten Grundsatz beruht, welcher, weil er Form und Inhalt alles Wissens bedingt, der schlechthin gewisse und Princip aller Gewissheit seyn wird [2], so entsteht eine neue Frage: wie kann man gewiss seyn, die Wissenschaftslehre wirklich erschöpft zu haben? Dies erweist sich dadurch, dass man erstlich nachweist, der Grundsatz sey erschöpft, was negativ geschieht, indem man zeigt, dass die Entwicklung keinen Satz zu viel, d. h. keinen dem Grundsatz widersprechenden oder auch nur von ihm unabhängigen Satz enthält, positiv, indem die Entwicklung zum Grundsatz zurückkehrt und durch das Schliessen des Kreises zeigt, dass sie vollständig ist, keinen Satz zu wenig enthält. Zweitens aber wird nachgewiesen werden müssen, dass kein andrer Grundsatz möglich ist. Dieser Nachweis ist nun nicht ohne einen, aber unvermeidlichen, Cirkel möglich. Dies nämlich kann die Wissenschaftslehre ohne Cirkel beweisen, dass, wenn es noch einen zweiten Grundsatz alles Wissens gäbe, dieser nicht nur ein andrer wäre, als der, den sie aufstellt, sondern dem ihrigen entgegengesetzt. (Dies ergibt sich nämlich daraus, dass aus ihrem Grundsatz folgt, dass alles Wissen ein System

1) Ueber den Begriff der Wissenschaftsl. §. 6. WW. I, p. 49 ff.
2) Ebend. p. 51. 52.

bildet, wovon das blosse Daseyn eines zweiten Grundsatzes das Gegentheil bewiese.) Es bleibt daher Jedem überlassen, ob er den Versuch machen will, das Gegentheil des Grundsatzes der Wissenschaftslehre (d. h. den Satz Ich ist nicht Ich) anzunehmen. Thut er dies nicht, so wird er entweder festhalten, dass das Wissen ein System ist, woraus die Richtigkeit des Satzes Ich = Ich folgt, oder aber diesen Satz gelten lassen, woraus sich die Einheit des Systems ergeben wird. Beides beweist sich gegenseitig und aus diesem Cirkel kann man nicht heraus, weil den Grundsatz durch etwas Andres als seine Folgerungen beweisen eben heisst, ihn als Grundsatz aufgeben [1]. Es wird also die erste Aufgabe seyn, diesen Grundsatz zu finden, welcher den Grund alles Wissens und aller Gewissheit enthält, indem, was er aussagt, alles Wissen begleitet, in allem Wissen enthalten, von allem Wissen vorausgesetzt ist [2]. Diese Aufgabe löst nun *Fichte* im ersten Theil der Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre. Er enthält die

§. 25.

Grundsätze der gesammten Wissenschaftslehre.

Die drei Grundsätze, welche an die Spitze der Wissenschaftslehre gestellt werden, drücken die Thathandlungen aus, welche allem Bewusstseyn zu Grunde liegen; in ihnen sind die Hauptkategorien enthalten, so wie die logischen Grundgesetze. Die Reflexion auf ihr Verhältniss lehrt die Bedeutung würdigen, die *Kant* den Synthesen für die Trans-

1) Ueber den Begriff der Wissenschaftsl. WW. I, p. 60 — 62.
2) Ebend. p. 48.

scendentalphilosophie beilegte, so wie das Wesen der philosophischen Methode daraus erkannt wird. In ihnen ist endlich der Gegensatz der theoretischen und praktischen Wissenschaftslehre gegeben.

1. Der absolute erste Grundsatz alles menschlichen Wissens soll aufgesucht werden, welcher die Thathandlung ausdrücken wird, welche unter den empirischen Bestimmungen unsres Bewusstseyns nicht vorkommt, noch vorkommen kann, weil er allem Bewusstseyn zu Grunde liegt und allein es möglich macht. (Dies vergessen alle die, welche ihn unter den Thatsachen des Bewusstseyns suchen.)[1] Um diese nothwendig zu denkende Grundlage alles Bewusstseyns, die eben deswegen nie eine Thatsache des Bewusstseyns werden kann, sondern immer eine Handlung des Speculirenden bleibt, zu finden, hat *Fichte* in der Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre den Weg eingeschlagen, dass er von dem Satz $A = A$ als einem allgemein zugestandnen ausgeht und nun zu zeigen versucht, dass dieser Satz zur Voraussetzung habe eine Thathandlung, wodurch das Ich sich selber setzt[2]. Durch diesen Gang wird, weil $A = A$ entschieden ein theoretischer Satz ist, der als Thatsache im Bewusstseyn vorkommt, zumal da nachher immer die gefundene Thathandlung durch die Form der Erzählung wie ein Vorgang erscheint, dessen wir uns bewusst sind, das Verständniss eher erschwert als erleichtert, und es ist daher begreiflich, wenn *Fichte* sehr bald dazu kam, in einer andern Weise in die Wissenschaftslehre einzuführen. Diese finden wir in seinem Aufsatz gegen *C. C. E. Schmid* (vom J. 1795), in seinen beiden Einleitungen in die

1) Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre. WW. I, p. 91.
2) Ebend. p. 92—96.

Wissenschaftslehre (vom J. 1797), und noch später in seinem Sonnenklaren Bericht. Darnach wird nun folgender Gang genommen: Der Leser wird aufgefordert, mit Freiheit einen Begriff zu denken[1] — mit Freiheit, denn wer sich im Denken keiner Thätigkeit bewusst ist, wer nicht sich dessen bewusst ist, dass Denken = Handeln, anders Denken = anders Handeln ist, mit dem wird nicht gesprochen[2] — und dann zuzusehn, was er, indem er denkt, nicht nur thut, sondern nothwendig thun muss[3]. Es wird darum in dieser Betrachtung nicht etwa ein Thätiges, sondern ein Thun betrachtet, die Gesetze dieses Thuns, die Gesetze dieses Handelns, die sind abzuleiten, d. h. das System derselben aus dem Grundgesetz zu entwickeln[4]. Wenn sich nun dabei zeigt, dass man nie einen Gegenstand denkt, ohne sich mit zu denken, und dass man von sich gar nicht abstrahiren kann, so entsteht die weitere Forderung: zu bemerken, was man überhaupt und nothwendig thut, wenn man Ich sagt? Jeder, der diese Forderung erfüllt, wird finden, dass er sich selbst setze, oder dass er Subject und Object zugleich ist. In dieser absoluten Identität des Subjects und Objects, in der Ich nicht Subject seyn kann, ohne in demselben ungetheilten Acte Object zu seyn, und umgekehrt, in diesem besteht die Ichheit oder das reine Selbstbewusstseyn[5]. Dieses Subject-Object ist durchaus nicht als ein Seyn zu denken, ihm auch eben so wenig ein Seyn vorauszusetzen, als wenn Ich zuerst wäre, und dann sich setzte; erhebt man das Sich-selbst-setzen zum Bewusstseyn, so muss man ihm immer das Selbstsetzen voraus

1) Erste Einl. WW. I, p. 445.
2) Darstell. der Wissensch. von 1797. WW. I, p. 522.
3) Gegen *Schmid.* WW. II.
4) Erste Einl. WW. I, p. 440 ff.
5) Gegen *Schmid.* WW. II, p. 441. 442.

denken[1], d. h. die Ichheit ist nur der Act dieses Sichselbst-setzens, sie ist nur ein Thun; wird sie beschrieben, so wird eine Thathandlung, nicht eine Thatsache ausgesagt[2]. Eben so wenig darf das Subject-Object als dem Seyn gegenüberstehendes nur subjectives Wissen gefasst werden. Ein solches Wissen von Etwas nämlich ist von seinem Gegenstande abhängig und mit diesem wandelbar. Vielmehr muss die über den Gegensatz von Subjectivität und Objectivität hinausgehende Thathandlung dem Wissen von Etwas oder dem wandelbaren Wissen, als absolutes Wissen oder reines Wissen entgegengesetzt werden. Seyn und Wissen davon oder Bewusstseyn bilden nur Hälften, sind Seiten einer ursprünglichen höher liegenden Disjunction, die in dem nicht subjectiven Wissen enthalten ist. Indem in dem absoluten oder reinen Wissen Seyn und Freiheit, Seyn und Wissen sich absolut durchdringen, ist es selbst gar nichts Andres als der Act dieses sich Durchdringens, oder des für sich Seyns, welcher mit keinem passendern Wort bezeichnet werden kann, als mit dem Worte Ichheit oder Ich[3]. Diese Thathandlung kommt isolirt in dem gewöhnlichen Bewusstseyn nicht vor, und man muss daher durch Schlüsse auf sie kommen, man muss sich zum Bewusstseyn dieser ursprünglichen Thathandlung erheben[4]; weil sie aber von Natur da ist, weil sie nicht eine blosse Fiction, sondern eine reale Handlung ist, deswegen ist auch die Wissenschaftslehre, welche sie betrachtet und analysirt, eine durchweg reelle Philosophie[5]. Dieses ange-

1) Darstell. der Wissenschaftsl. von 1797. WW. I, p. 524.

2) Wissenschaftslehre vom J. 1801. WW. II, p. 13 ff. — Wissenschaftslehre vom J. 1804. — Nachgel. WW. p. 95 ff.

3) Zweite Einl. WW. I, p. 459.

4) Ebend. p. 464.

5) Gegen *Schmid*. WW. II, p. 451.

muthete Anschaun seiner selbst im Act ist intellectuelle Anschauung, wer daher nicht willig oder nicht fähig ist (denn nicht Alle sind zu Philosophen bestimmt, wie nicht Alle zu Dichtern), sich zur intellectuellen Anschauung zu erheben, dem bleibt die Wissenschaftslehre absolut unverständlich; in sofern kann man sagen, dass Keiner zur Annahme derselben genöthigt werden kann, diese von der Freiheit abhängt [1]. Man kann dem Gegner (z. B. der Philosophie der Thatsachen) nur nachweisen, dass er sich widerspricht, und kann ihn dann auffordern, jenen Act mit Freiheit und Bewusstseyn in sich zu vollziehn, den unbewusst Jeder vollzieht [2]. Dieser Aufforderung nachkommen heisst die einzige Willkühr üben, welche dem Philosophen erlaubt ist: den Entschluss zum Philosophiren fassen [3]. Wenn man gegen die Annahme einer intellectuellen Anschauung sich auf *Kant's* Autorität beruft, der sie leugnet, so vergisst man, dass sich nach *Kant* die Anschauung auf ein Seyn bezieht; eine intellectuelle Anschauung mit einem fertigen Object ist freilich ein Unding, denn jedes Seyn ist als solches sinnlich [4]. (Der Ausdruck intellectuelle Anschauung kommt bei *Fichte* in einem doppelten Sinne vor: bald wird damit bezeichnet der allem Bewusstseyn vorausgehende, es begründende, Act des Sichsetzens, bald wieder das von der Transscendentalphilosophie angemuthete Thun, wodurch jener Act zum Bewusstseyn erhoben wird. Manchmal [5] unterscheidet er sie so, dass er die erstere die ursprüngliche und wirkliche, diese dagegen die blosse Form der wirklichen Anschauung nennt. Später hat *Fichte*, offenbar im Gegensatz gegen *Schelling*,

1) Zweite Einl. WW. I, p. 463. 499.
2) Gegen *Schmid*. WW. II, p. 443.
3) Naturr. WW. III, p. 8.
4) Zweite Einl. WW. I, p. 472.
5) System der Sittenlehre. WW. IV, p. 47.

das Thun des Philosophen als freies Verstehn bezeichnet und diese freie Erkenntniss jeder Anschauung als einer Befangenheit in einem Gesetz entgegengestellt. So u. a. in seiner Staatslehre vom J. 1813.) Im Selbstbewusstseyn also, oder (wissenschaftlich ausgedrückt) in der intellectuellen Anschauung setzt das Ich sich selber als setzend, was natürlich weder heissen soll, dass es sich (als ein angeschautes Ding an sich) hervorbringt, noch auch, dass es (als anschauendes Ding) eine dem Bewusstseyn vorausgehende Existenz habe, ehe es setzt. Beide Absurditäten stellen sich nur dort ein, wo man das Subject und Object trennt, scheidet. In der völligen Identität beider, die darum als unmittelbar bezeichnet werden kann, ist das Setzen des Subjects derselbe Act mit dem des Objects. Um jenen Absurditäten zu entgehn, kann man dazu, dass das Ich sich selber setzt, hinzufügen: für das Ich, wenn dies nicht eigentlich ein Pleonasmus wäre. Denn die Wissenschaftslehre statuirt überhaupt Nichts, was nicht für das Ich wäre, sie hat das Ding an sich sogleich draussen gelassen, weil dies auf den Widerspruch führt, dass das Vorgestellte nicht vorgestellt wird [1]. Diese unmittelbare Vereinigung des Subjects und Objects scheint *Kant* — der, wenn anders er diesen Angelpunkt der Philosophie berührt hat, ihn dort behandelt, wo er von der transscendentalen Apperception spricht, — im Auge zu haben, wenn er die nothwendige Einheit der Apperception als einen identischen, d. h. nicht durch Synthesis vorausgegangner Mannigfaltigen entstandenen, Satz nennt [2]. Ein andres Missverständniss, welches das Verständniss eben so sehr wie jene absurde Auffassung erschweren müsste, wäre es, wenn man unter Ich das Individuum verstehn wollte.

---

1) Neue Darst. von 1797. WW. IV, p. 524. 527—529.
2) Zweite Einl. WW. I, p. 472. 503.

Vielmehr ist das Ich das, was zu dem auf dem Standpunkt der Individualität und des Lebens Stehenden als kategorischer Imperativ spricht [1], oder was von dem auf dem praktischen Standpunkt der Reflexion Stehenden als ausser ihm seyend gesetzt, und Gott genannt wird [2]. Dem praktischen Standpunkt erscheint das Individuum als das Erste. Anders dem, der sich auf den Standpunkt der Wissenschaftslehre stellt, dieser muss das Individuum aus dem absoluten Ich ableiten. Darum erscheint ihm das Individuum erst nachdem eine Menge von Synthesen vollbracht sind, d. h. als ein sehr complicirter Begriff. Jene Deduction, welche ausführlicher in dem Naturrecht gegeben wird, welches die Bedingungen der Individualität (die Rechte) zu entwickeln hat, besteht nämlich darin, dass gezeigt wird, dass ein Individuum ein solches Ich ist, das einem Du entgegensteht, dass aber für das Ich ein Du nur existirt, indem es zuerst ein Es (Nicht-Ich) sich gegenübergesetzt hat, mit dem es dann die Ichheit synthetisch verbindet. (Ein Du ist ein Es, das Ich ist.) Diese Synthesis muss also vorgegangen seyn, ehe man zum Individuum kommt. Das absolute oder reine, d. h. allen Synthesen vorausgehende, Ich ist also noch lange nicht Individuum, sondern nur der Grund der Individualität [3]. Es wird daher in jener Forderung, sich intellectuell anschauend zu verhalten, gerade gefordert, sich über die Individualität zu erheben, und die Wissenschaftslehre, der man Egoismus nachsagt, ist gerade das Gegentheil alles Egoismus. Eben darum ist aber auch die geforderte Beobachtung des absoluten Ich wesentlich unterschieden von der bloss psychologischen Selbstbeobachtung des Individuums, welche die Formularphilosophen anwenden. Diese untersuchen, was gedacht werden kann,

---

1) Zweite Einl. WW. I, p. 472.
2) An *Jacobi*. 1795. Leben u. literar. Briefw. II, p. 181.
3) Zweite Einl. WW. I, p. 502. 515.

d. h. das willkührliche Denken des Individuums. Die Wissenschaftslehre dagegen sieht zu, was die Vernunft nicht nur denkt, sondern nothwendig denkt [1]. Der erste Anfang der Wissenschaftslehre ist also gemacht, indem man sich zu jenem Act der Selbstbesinnung erhebt, welcher als ein Vorgang ausgesprochen den absolut ersten Grundsatz derselben gibt: Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eignes Seyn, ein Satz, der auch so ausgesprochen werden könnte: Das Wesen des Ich besteht darin, sich als seyend zu setzen, natürlich für das Ich [2]. Dass die in diesem Satz ausgesprochne Thathandlung wirklich Erklärungsgrund aller Thatsachen des Bewusstseyns ist, dies zu erweisen ist die Aufgabe der Wissenschaftslehre. Gleich hier aber ist zu bemerken, wie aus dieser Thathandlung eine Hauptkategorie abgeleitet werden kann. (Kategorien sind nichts Andres als die Gesetze des Handelns des Ich, wie sie auf Gegenständliches angewandt werden.) Die Kritik der reinen Vernunft nimmt als eine Thatsache an, dass das Ich bei seinem Handeln (Denken) diese bestimmten Gesetze befolge, darum kann weder sie, noch auch die sich an sie haltenden *Kantianer* beweisen, dass dies alle Kategorien sind. Die Wissenschaftslehre dagegen verfährt anders, sie erkennt, dass das Denkgesetz der Identität $A = A$, und die Kategorie der Realität auf den eben erwähnten Grundsatz sich stützen. Jener Satz nämlich kann so ausgedrückt werden, weil das Ich durch sich gesetzt ist, deswegen ist es. Wird nun davon abstrahirt, dass es sich hier vom Ich handelt (d. h. vom Inhalt jenes Satzes), so bleibt nur übrig der Zusammenhang zwischen Gesetztseyn und Seyn, und diese blosse Form des Zusammenhanges hebt der Satz der Identität hervor, wenn er sagt, dass wenn Etwas gesetzt ist,

1) Naturr. WW. III, p. 6.
2) Grundl. d. ges. Wissenschaftsl. WW. I, p. 97. 98.

dass es dann gesetzt sey. Eben so ist Realität nichts Andres als Gesetztseyn, und diese Kategorie ergibt sich, indem bei jenem Grundsatz davon abstrahirt wird, dass das Ich gesetzt wird. Jenes Gesetz aber und diese Kategorie können, da sie ursprünglich nur die Weise angeben, wie das Ich setzt, nur auf Solches angewandt werden, was vom Ich gesetzt wird, d. h. auf solchen Gehalt der im Ich liegt. *Maimon* hat mit seinem Skepticismus ganz Recht: Auf ausser dem Ich Liegendes kann weder diese, noch eine andre Kategorie angewandt werden, wohl aber auf Alles, wovon sich zeigen lässt, dass darauf vom Ich Realität übertragen wird [1].

2. Eben so wenig wie der erste Grundsatz kann der zweite bewiesen werden. *Fichte* macht daher hinsichtlich desselben denselben Umweg, der oben p. 608 angedeutet war, er geht nämlich als von einer Thatsache davon aus, dass man für ausgemacht hält, *non A* sey nicht $= A$, und sucht nun nachzuweisen, dass dieser Satz auf einer Thathandlung des Ichs beruhe, welche eben in dem zweiten Grundsatz beschrieben ist. Diese Handlung ist das Entgegensetzen, welches, eben so wie das Setzen, dem Ich zukommt. Sofern das Entgegensetzen ein Setzen ist, hat es die erste Handlung zu seiner Voraussetzung und *Fichte* nennt es deswegen, so wie den zweiten Grundsatz selbst „der Materie nach bedingt", d. h. hinsichtlich dessen, was es ist. Wie aber gehandelt wird, d. h. dass Entgegen gesetzt wird, dies ist nicht aus dem Setzen abzuleiten, die zweite Thathandlung ist also der Form nach unbedingt. (Etwas anders drückt er später das Verhältniss aus: dass jedes Setzen, welches nicht Setzen des Ich ist, ein Gegensetzen seyn müsse, ist schlechthin gewiss, dass es ein solches Setzen gebe, kann Jeder nur durch seine eigne Er-

1) Grundlage der ges. Wissenschaftsl. WW. I, p. 99. Ueber den Begriff der Wissenschaftsl. WW. I, p. 69. 70.

fahrung sich darthun. Gäbe es ein Wesen, das nicht endlich wäre, in welchem daher durch das Gesetztseyn des Ich Alles gesetzt wäre, so könnte es jene Erfahrung nicht machen, also auch für dasselbe die Wissenschaftslehre keine reale, sondern nur formale Richtigkeit haben [1].) Das Product dieses Entgegensetzens kann auch nicht anders als der Form nach unbedingt, der Materie nach aber bedingt seyn, d. h. der Act des Entgegensetzens gibt nur ein Entgegengesetztes überhaupt; um zu wissen, was jenes Entgegengesetzte ist, bedarf ich dessen, dem es entgegengesetzt ist, um von ihm das Gegentheil von dem zu prädiciren, was jenem zukam. Das Product der Handlung, welche dem Setzen des Ich entgegengesetzt ist, ist Nicht-Ich, der zweite Grundsatz lautet daher: dem Ich wird entgegengesetzt das Nicht-Ich. Erst in Folge von diesem Entgegensetzen gibt es einen Gegenstand, ein Vorgestelltes, und daher ist der Begriff des Nicht-Ich nicht vom Gegenständlichen abstrahirt, sondern liegt diesem zu Grunde. Wie oben gründen sich auf diese zweite Thathandlung das logische Denkgesetz $-A$ nicht $= A$ (Satz des Gegensetzens) und die Kategorie der Negation [2].

3. Sind die beiden vorhergehenden Postulate vollzogen, oder was dasselbe heisst, gelten die beiden bisher entwikkelten Grundsätze, so ist durch beide sogleich eine fernere Aufgabe gegeben. Betrachtet man nämlich, was in jenen beiden Grundsätzen enthalten ist, so heben sie sich nicht nur einander auf, sondern jeder hebt sich selbst auf, indem Nicht-Ich doch nur gesetzt wird, sofern Ich nicht gesetzt wird, und andrerseits Nicht-Ich nur gesetzt wird unter Voraussetzung des Setzens, d. h. des Ichs u. s. w. Es entsteht also die Aufgabe, ein X zu finden, vermöge dessen alle die aus jenen Grundsätzen zu ziehenden Fol-

1) Grundlage u. s. w. WW. I, p. 253. 2) Ebend. p. 101—105.

gerungen richtig seyn können, ohne dass die Identität des Bewusstseyns verloren geht, oder anders ausgedrückt, es wird die Handlung (*Y*) postulirt, in der die beiden vorher geforderten Handlungen sich vereinigen, und deren Product eben jenes gesuchte *X* ist. Eine solche Vereinigung ist nur denkbar, indem Ich und Nicht-Ich als sich gegenseitig beschränkend gedacht werden, und da Beschränken partiell Aufheben ist, so ist die Handlung (*Y*), welche postulirt wurde, ein das Ich und Nicht-Ich als theilbar (d. h. quantitätsfähig) Setzen. Indem beide als theilbar gesetzt werden, lösen sich die erwähnten Widersprüche, indem das Setzen des Nicht-Ich ein Aufheben eines Theils der Realität des Ich ist und umgekehrt. Eben so auch alle übrigen Widersprüche. Als ein Factum ausgesprochen gibt die eben beschriebene Handlung den dritten Grundsatz, welchen *Fichte* so ausdrückt: Ich setze im Ich dem theilbaren Ich ein theilbares Nicht-Ich entgegen. (Erst das theilbare Ich ist ein bestimmtes, so wie das theilbare Nicht-Ich erst ein Etwas. Dem unendlichen Ich steht Nichts gegenüber, es ist das absolute unbeschränkte und unbeschränkbare Ich, welches schlechthin ist was es ist, und dem daher nicht [als einem Etwas] Prädicate beigelegt werden können. Das theilbare Ich wäre das, was oben, p. 610, als das wandelbare Wissen oder das Wissen von Etwas bezeichnet ward.) Da dieser Grundsatz der Form nach durch die beiden andern bedingt ist, indem sie die Aufgabe enthalten, dem Inhalte nach aber unbedingt, indem der Begriff der Beschränkung nicht durch Analysis gefunden, sondern durch einen neuen Act der Vernunft gegeben wird, so ist mit ihm (vgl. p. 606) der letzte Grundsatz gefunden. Ausser den entwickelten Dreien kann es keinen geben [1]. Abstra-

1) Grundlage der ges. Wissenschaftsl. WW. I, p. 105—110.

hirt man auch bei diesem Grundsatz von seinem bestimmten Inhalt, so liegt in ihm die Kategorie der Bestimmung (bei *Kant* Limitation) und der Satz des Grundes, indem der (Beziehungs-)Grund eines bejahenden Urtheils nur darin liegt, dass die beiden verbundenen Begriffe partiell, in einem Merkmal, zusammenfallen, so wie andrerseits der (Unterscheidungs-)Grund jedes negativen Urtheils darin liegt, dass Gleiche partiell, d. h. in einem Merkmal, entgegengesetzt sind[1]. Der Zusammenhang zwischen dem dritten (synthetischen) Grundsatz und der Kategorie des Grundes wird auch dadurch erwiesen, dass, wo man einen Gedanken durch einen andern ergänzt (Synthesis), dies immer durch die Kategorie des Grundes geschehe[2].

4. Vergleicht man die drei Grundsätze alles Wissens mit einander, so zeigen sie Thesis, Antithesis, Synthesis. Dieses Verhältniss unter ihnen verbreitet ein Licht über einige der wichtigsten und schwierigsten Punkte der *Kantischen* Lehre. Seine analytischen Urtheile nämlich können passender als antithetische bezeichnet werden, und das Verhältniss derselben zu den synthetischen betreffend, wird gesagt werden müssen, dass es keine Synthesis gibt ohne Antithesis, freilich aber auch keine Antithesis ohne Synthesis, da nur solches unterschieden werden kann (s. oben), was gleich ist. Es folgt ferner, dass synthetische und antithetische Urtheile nur angewandt werden können, wo von dem bestimmten (theilbaren) Ich die Rede ist. Dagegen, da dem unendlichen Ich Nichts entgegensteht, so kann von diesem nur in thetischen Urtheilen gesprochen werden, welche nicht wie jene beiden auf einem (Beziehungs- und Unterscheidungs-)Grunde beruhn. Der Satz

1) Grundlage der ges. Wissenschaftsl. WW. I, p. 111. 123.

2) Bestimmung des Menschen. WW. II, p. 216.

„Ich bin" enthält keine Synthesis, weil keine Antithesis (vgl. p. 612). Wenn man daher zu den antithetischen (verneinenden) und synthetischen (bejahenden) Urtheilen die unendlichen hinzufügte, so war diese Bezeichnung, freilich ohne Bewusstseyn, sehr passend gewählt. Das unendliche (thetische) Urtheil beruht auf dem Setzen des unendlichen Ich [1]. Der Unterschied zwischen dem Kriticismus der Wissenschaftslehre und dem Dogmatismus besteht darin, dass jene von dem unendlichen nur in einer Thesis auszudrückenden Ich ausgeht, und nun zu dem Ich, welches (theilbar) Etwas ist, herabsteigt, während der Dogmatismus das Ich überhaupt dem Begriff des Etwas oder des Dinges unterordnen will, oder anders ausgedrückt: dem kritischen System ist das Ding das im Ich gesetzte, dem dogmatischen ist das Ding das, worin das Ich selbst gesetzt ist, d. h. dessen Accidens es ist. Darum ist der Spinozismus der einzig consequente Dogmatismus [2]. — Das bisher Entwickelte beantwortet ferner die Frage, welche *Kant* mit Recht als den Inhalt der Kritik der reinen Vernunft bezeichnet: ob und wie Synthesen möglich sind? Im dritten Grundsatz nämlich ist die Grundsynthesis, in welcher alle andern Synthesen enthalten sind, vollzogen, und es kann daher nicht weiter nach ihrer Möglichkeit gefragt werden, diese ist durch die That bewiesen, damit aber auch die Möglichkeit der Metaphysik, da, wie *Kant* gleichfalls richtig bemerkt, die Metaphysik nur aus solchen Synthesen besteht. In dem letzten Grundsatz ist die ganze Wissenschaftslehre enthalten [3]. — Endlich aber zeigt eine genauere Reflexion auf die drei Grundsätze alles Wissens zugleich, welches der Gang ist, den die Wissenschaftslehre zu nehmen und welches das Ziel, das sie zu

1) Grundlage d. ges. Wissenschaftsl. WW. I, p. 112. 114. 115. 118.
2) Ebend. p. 119. 120. 3) Ebend. p. 114.

erreichen hat. Jener, die Methode, ist durch die beiden letzten, dieses, das Ziel, durch den ersten Grundsatz bestimmt, jene geben die Form des Systems, dieser sagt, dass die Wissenschaft überhaupt ein System seyn müsse [1]. Wenn nämlich in der Grundsynthesis alle andern Synthesen enthalten sind, jede Synthesis aber die Antithesis voraussetzt, so wird der Gang der Untersuchung dieser seyn, dass man die gefundene Synthesis nimmt, und zusieht, was noch an Unverbundenem übrig geblieben ist; dieses gefundene Entgegengesetzte wird (durch einen neuen Beziehungsgrund) zu einer neuen Synthesis verbunden, und das Verfahren besteht also im steten Aufsuchen von Antithesen (Analysiren) und Verbinden derselben. Dies ginge ins Endlose, wenn nicht die über allen Antithesen und Synthesen stehende Thesis den Punkt angäbe, wo jenes Verfahren sein Ziel erreicht: dort wo die absolute Einheit hervorgebracht ist, sollte sich auch zeigen, dass diese Einheit nur in nie geendigter Annäherung erreicht wird [2]. War nun der Inhalt der absoluten Thesis Ich genannt, so wird auch der Zielpunkt des ganzen Systems eben so genannt werden müssen (es ist aber wichtig, das Ich als Ausgangspunkt und das Ich als Idee, d. h. als Zielpunkt nicht zu verwechseln. Obgleich beide darin zusammenfallen, dass sie nicht = Individuum, so liegt doch der Unterschied darin, dass das Ich als Ausgangspunkt noch nicht, das Ich als Ziel des Strebens nicht mehr Individuum ist) [3]. — Betrachtet man nun die entwickelte Synthesis, welche die ganze Wissenschaftslehre *in nuce* enthält, und drückt dieselbe kürzer so aus: Das Ich setzt das Ich und Nicht-Ich sich gegenseitig bestimmend, so liegen darin offenbar die beiden Sätze:

---

1) Grundlage der ges. Wissenschaftsl. WW. I, p. 115.
2) Ebend. p. 114. 115.
3) Zweite Einl. WW. I, p. 515. 516.

a) Das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich,
b) Das Ich setzt sich als bestimmend das Nicht-Ich.

Der erste dieser beiden Sätze enthält die ganze theoretische Wissenschaftslehre. Seine methodische Entwicklung findet sich in dem zweiten Theil der Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, und in dem Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre.

Obgleich sich später zeigen wird, dass das theoretische Verhalten eigentlich auf dem Praktischseyn des Ich beruht, so muss dennoch die theoretische Wissenschaftslehre vorausgehn; sie hat nämlich zu zeigen, dass und wie das Ich dazu kommt, einen Gegenstand sich gegenüber zu statuiren. Warum es dieses thut, kann sie freilich nicht, sondern nur die praktische kann es erklären. Ehe aber jenes dass dargethan ist, ist der Satz, welcher lehrt, dass das Ich den statuirten Gegenstand zum Stoff seines Handelns macht, ganz problematisch und kann nicht berücksichtigt werden [1].

§. 26.

Grundlage des theoretischen Wissens.
(Theoretische Wissenschaftslehre.)

Der erste Satz, welcher in dem dritten Grundsatz, als der Ursynthesis, enthalten ist, enthält selbst wieder entgegengesetzte Behauptungen, die einseitig festgehalten, zum empirischen Idealismus und Realismus führen. Die allendliche Lösung dieser Widersprüche zeigt, dass die Intelligenz Objecte nur er-

---

1) Grundlage der ges. Wissenschaftsl. WW. I, p. 125. 126.

kennt, indem sie als productive Einbildungskraft dieselben, freilich bewusstlos, hervorbringt. Der Grund (Anstoss) zu solchem Produciren wird in der theoretischen Wissenschaftslehre nicht deducirt, sondern nur angenommen.

1. Der Satz: Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich, welcher, weil er aus dem dritten Grundsatz gefolgert ist, eben so sicher steht, wie dieser selbst, enthält offenbar zwei Behauptungen und muss in sofern selbst als eine Synthesis bezeichnet werden, die man Synthesis der Bestimmung nennen könnte. Die beiden in ihm enthaltenen Behauptungen sind nämlich: das Nicht-Ich bestimmt das Ich, oder was dasselbe wäre, das Ich leidet vom Nicht-Ich, und zweitens das Ich setzt sich, bestimmt sich, d. h. es ist thätig. Abstrahiren wir nun zunächst davon, dass jede dieser Behauptungen selbst einen Widerspruch enthalten und also eine Synthesis postuliren möchte, so ist doch so viel klar, dass sie sich gegenseitig widersprechen, der Satz also, welcher sie enthält, hebt sich auf, und da er sich nicht aufheben kann, weil sonst auch der dritte Grundsatz zusammenfiele, so müssen wir suchen, den Gegensatz zu vereinigen, d. h. einen Begriff *X* aufsuchen, vermöge dessen die beiden angeführten Sätze gültig seyn können. Da das Ich eben als quantitätsfähig gesetzt war, so wird jenes *X* gedacht, indem man das Ich denkt als zum Theil bestimmend und zum Theil bestimmt; darin liegt, dass das Ich in demselben Grade in das Nicht-Ich Realität setzt als es seine eigne Realität aufhebt oder Negation in sich setzt; damit ist eine ganz bestimmte Weise gegeben, in der Ich und Nicht-Ich ihre Quantitätsfähigkeit zeigen. Gerade so viel Grade Realität werden im Nicht-Ich gesetzt als im Ich negirt werden

u. s. w. Diese bestimmte Weise des Sich-bestimmens kann nach der Analogie von Wechselwirkung, Wechselbegriff u. s. w., Wechselbestimmung genannt werden, und zu der Synthesis der Bestimmung (A) ergibt sich (B) als eine bestimmtere die der Wechselbestimmung. Da man das Wort relativ, auch correlat, zu brauchen pflegt, wo ein ähnliches Verhältniss Statt findet, so behauptet *Fichte* hiermit die Kategorie der Relation entwickelt zu haben[1].

2. Wie aber durch den Uebergang zur Synthesis der Wechselbestimmung zu einer besondern Determination der Bestimmung übergegangen wurde, so wird ihrerseits die Wechselbestimmung selber näher bestimmt, indem zu weitern Synthesen übergegangen wird. Solche sind dadurch aufgegeben, dass, wovon oben abstrahirt wurde, jeder der in der Synthesis der Wechselbestimmung vermittelten Sätze selbst wieder einen Widerspruch enthält. Der Satz nämlich das Nicht-Ich bestimmt das Ich enthält doch offenbar, weil es sonst nicht Realität im Ich aufheben könnte, dass das Nicht-Ich in sich selbst Realität hat. Auf der andern Seite, da das Nicht-Ich dem Ich entgegengesetzt ist, in welches alle Realität gesetzt war, muss zugestanden werden, dass das Nicht-Ich, als Negation, keine Realität in sich hat. Durch Anwendung des Begriffs der Wechselbestimmung oder Relation wird jener Widerspruch gelöst, und erhält andrerseits der angewandte Begriff selbst eine neue Determination. Hält man nämlich fest, dass alle Realität zusammenfällt mit dem Setzen des Ich, so dass Realität = Thätigkeit, so wird dem Gegentheil des Ich nur in dem Grade Realität zukommen als das Ich negativ thätig ist oder leidet — (Leiden ist nicht Ruhe oder Abwesenheit der Thätigkeit) — und der Widerspruch ist gelöst, wenn man festhält, dass das Nicht-

1) Grundl. d. ges. Wissenschaftsl. WW. I, p. 127—131. 133, Anm.

Ich an sich keine Realität hat, sondern nur in sofern als das Ich von ihm afficirt wird. Vermöge dieser Synthesis der Wirksamkeit oder Causalität (*C*) ist das Nicht-Ich nur in sofern, als es Ursache von Affectionen des Ichs ist. Da in dieser Synthesis dem Einen gerade eben so viele Grade Thätigkeit zugeschrieben werden, als dem Andern Leiden, so enthält sie den Begriff der Wechselbestimmung in sich. Nur ist es hier nicht mehr, wie dort, ganz gleichgültig, welchem von beiden Realität und welchem Negation zugeschrieben wird, oder anders ausgedrückt, Realität und Negation haben hier den relativen Character verloren, ihre Ordnung ist bestimmt, nur von Einem wird die positive, von dem Andern die negative Thätigkeit prädicirt[1]. (*Fichte* bemerkt, dass der Satz: ausser der Affection des Ichs habe Nicht-Ich gar keine Realität für das Ich, um der Folgen willen sehr wichtig sey. Natürlich, denn es folgt daraus, dass der Versuch ein Ding an sich, ausser dem Bewusstseyn zu denken, ein Widerspruch ist.) — Ganz parallel dem eben Entwickelten geht nun die Lösung des Widerspruchs, welcher sich zeigt, wenn wir den zweiten der Sätze betrachten, welche in der Synthesis der Wechselbestimmung vermittelt wurden. Er lautete (s. p. 621): das Ich bestimmt sich. Dieser Satz enthält, dass das Ich bestimmend ist, und also thätig, eben so aber, dass es bestimmt wird und also leidet. Bedenkt man, dass jede Beschränkung einer Sphäre einen Gegensatz bildet gegen die ganze Sphäre, ohne ihr doch zu widersprechen, so wird jener Widerspruch gelöst, wenn man das Leiden als verringerte Thätigkeit fasst. Das Ich bestimmt durch seine Thätigkeit sein Leiden, oder ist thätig und leidend zugleich, indem es sich selbst in eine bestimmte Sphäre setzt. Diese neue Synthesis (*D*) ist eben

1) Grundlage der ges. Wissenschaftsl. WW. I, p. 131—136.

so wie die Synthesis der Wirksamkeit vermöge des Begriffs der Wechselbestimmung gefunden, da in ihr enthalten ist, dass in demselben Grade, als es seine Thätigkeit verringert, es leidet, — ferner ist, wie in jener, auch in dieser die Ordnung des Wechsels festgesetzt und bestimmt, — endlich aber ist sie der Synthesis der Causalität darin entgegengesetzt, dass bei ihr das Leiden durch Thätigkeit bestimmt wird, während es sich bei jener umgekehrt verhielt. Das Ich, wie es den ganzen Umkreis seiner Thätigkeit umfasst, ist Substanz; sofern es in eine bestimmte Sphäre gesetzt ist, ist in ihm ein Accidens, und so kann diese Synthesis (*D*) als Synthesis der Substanzialität bezeichnet werden [1].

3. Der Gegensatz dieser beiden Synthesen (*C* und *D*) ist nun ausserordentlich wichtig zur Würdigung der verschiednen philosophischen Standpunkte. Die Aufgabe der speculativen Philosophie war gewesen (s. p. 602 u. a. O.) zu erklären, wie Vorstellungen, Erfahrungen, möglich seyen, oder was dasselbe heisst: wie das Ich dazu komme, von Gegenständen zu wissen. Hält man sich nun bei der Erklärung ganz an den Satz der Wirksamkeit, so muss man sagen, die Vorstellungen seyen vom Nicht-Ich gewirkt, oder es sey die Ursache derselben. Dann hat man eine Ansicht, welche dogmatischer Realismus genannt werden kann, welche in ihrer consequentesten Form, im Spinozismus, dazu kommen musste, dem Ich alle Substanzialität abzusprechen. Hält man sich dagegen nur an den Satz der Substanzialität, so wird man alle Vorstellungen nur als Accidenzien des Ichs ansehn, und im Gegensatz gegen die oben erwähnte Ansicht zu einem dogmatischen Idealismus kommen, welcher, wenn er consequent seyn will, nothwendiger Weise dazu kommen muss, alles

1) Grundlage der ges. Wissenschaftsl. WW. I, p. 136—145.

Nicht-Ich zu leugnen, es in blosse Vorstellungen zu verwandeln [1]. Bei diesen Ansichten kann aber nicht stehn geblieben werden, weil ihre Einseitigkeit sich nachweisen lässt: da nämlich der Satz der Wirksamkeit zwar erklärt, wie das Ich durch das Nicht-Ich beschränkt **ist**, nicht aber, wie es sich beschränkt **setzt**, da umgekehrt der Satz der Substanzialität nur erklärt, wie es sich beschränkt **setzt**, nicht aber, wie es sich setzt als bestimmt **durch das Nicht-Ich**, so steht jede dieser beiden Synthesen in Widerspruch mit dem **Satz der Bestimmung** oder der Synthesis *A*. Ferner widersprechen sich beide unter einander; es wird daher nach einer neuen Synthesis (*E*) gesucht werden müssen, vermittelst der die beiden Weisen der Wechselbestimmung (*C* und *D*) synthetisch vereinigt, ihr Widerspruch unter sich und mit der ersten Synthesis vermieden, und die Basis für eine Philosophie gewonnen wird, welche, weil sie über den (dogmatischen) Realismus und Idealismus hinausgeht, als Ideal-Realismus oder Real-Idealismus bezeichnet werden kann [2]. Die Entwicklung dieser Synthesis, welche an und für sich den schwierigsten Punkt der ganzen Wissenschaftslehre betrifft, wird dadurch noch schwieriger, dass *Fichte* durch **kritische** Bemerkungen, deren Summe wir so eben angegeben haben, die rein **dialektische** Entwicklung unterbricht, dass er in der Wahl der Terminologie sich nicht sehr glücklich zeigt, endlich aber, dass die Bezeichnung von Ober- und Unterabtheilungen mit gleichen oder correspondirenden Ziffern das Verständniss noch erschwert. Im Wesentlichen ist der Gang folgender: Da das Ich nicht Leiden in sich setzen kann, ohne Thätigkeit in Nicht-Ich zu setzen, und umgekehrt, so kann es **schlechthin** (d. h.

1) Grundlage der ges. Wissenschaftsl. WW. I, p. 155.
2) Ebend. p. 146. 147. 281.

unabhängig von jenem Correlat) weder Leiden in sich setzen, noch auch Thätigkeit, und man muss also sagen: das Ich setzt nicht Leiden in sich sofern es Thätigkeit ins Nicht-Ich setzt und *vice versa.* Eben so richtig ist aber doch auch, was gesagt worden: das Ich setzt Leiden in sich sofern es Thätigkeit in Nicht-Ich setzt und *vice versa.* Da diese beiden Sätze sich widersprechen, oder wie Negation und Realität sich verhalten, diese aber nur durch Limitation, partielle und quantitative Aufhebung zu vereinigen sind, so wird man sagen müssen: Zum Theil ist das Leiden des Ich an die Thätigkeit des Nicht-Ich und *vice versa* gebunden, zum Theil aber existirt die Thätigkeit beider unabhängig von jener Wechselseitigkeit. Nennt man nun das an das Leiden des Andern gebundene Thun, und umgekehrt das ans Thun des Andern gebundene Leiden: Wechsel-Thun und Leiden, so kann die Aufgabe, jene Synthesis *E* zu suchen, so ausgedrückt werden: es soll Wechsel-Thun und Leiden gedacht werden durch unabhängige Thätigkeit bestimmt und umgekehrt. (Anstatt des Ausdrucks Wechsel-Thun und Leiden braucht *Fichte*, namentlich im weitern Verfolg, sehr oft den kürzern Ausdruck Wechsel.) Zur Lösung dieser Aufgabe werden nun nach einander die drei Sätze betrachtet, welche hierin enthalten seyn sollen, nämlich 1) durch Wechsel-Thun und Leiden wird eine unabhängige Thätigkeit bestimmt. 2) Durch eine unabhängige Thätigkeit wird ein Wechsel-Thun und Leiden bestimmt; endlich 3) Beide werden gegenseitig bestimmt, so dass es gleichgültig ist, von welchem aus- und zu welchem übergegangen wird [1]. Während die Erörterung der beiden ersten Sätze mehr dazu dient, den Gegensatz des dogmatischen Realismus und Idealismus von einer neuen Seite zu

1) Grundlage der ges. Wissenschaftsl. WW. I, p. 148—151.

beleuchten, indem der erste Satz dem der Wirksamkeit, der zweite dem der Substanzialität correspondirt, ist der eigentliche Hauptpunkt, wie sich dies von selbst versteht, durch die Betrachtung des dritten dieser Sätze entwickelt. Der Gang, welchen hier *Fichte* einschlägt, wird durch die vielen Unterabtheilungen sehr complicirt. Zuerst[1] wird bestimmter entwickelt, was in diesem Satze liegt, dann er auf die besondern unter ihm enthaltenen Fälle angewandt, und zwar erstlich auf den Begriff der Wirksamkeit[2], zweitens auf den Begriff der Substanzialität[3]. In allen diesen Untersuchungen aber wird die Form des Wechsels und der unabhängigen Thätigkeit, die Materie beider, endlich die synthetische Einheit von Form und Materie berücksichtigt. Aus dem, was unter diesen (neun) Unterabtheilungen erörtert wird, zieht dann *Fichte* in einer Reihe von Sätzen[4] die Summe, die im Wesentlichen folgende ist: Da es sich erweist, dass in Nicht-Ich Setzen ganz dasselbe ist, wie in Ich nicht Setzen, so kann die gesuchte Synthesis nur dadurch gefunden werden, dass man in dem Ich eine ins Unendliche gehende Thätigkeit statuirt, ein absolutes ins Unbegrenzbare hinausgehende Productionsvermögen, welches aber andrerseits auch gedacht werden muss als sich begrenzend. Gibt nun begrenztes Produciren erst ein Product, so ist jene gefundne Einheit ein zwischen Endlichem und Unendlichem schwebendes, Producte gebendes Vermögen, die productive Einbildungskraft. Ihr Product ist nun, was man Object nennt, und daher kann sie als objective Thätigkeit bezeichnet werden[5]. Alle Realität — es versteht sich für uns, da die Transscendentalphilosophie keine andre anerkennt — ist bloss durch

1) Grundlage der ges. Wissenschaftsl. WW. I, p. 166—171.
2) Ebend. p. 171—190.
3) Ebend. p. 190—217.
4) Ebend. p. 217—246.
5) Ebend. p. 178. 214. 215.

die Einbildungskraft hervorgebracht. Darum darf man sie aber nicht mit einem der grössten Denker unsres Jahrhunderts (*Maimon*), welcher das Gleiche mit der Wissenschaftslehre behauptet, eine Täuschung nennen; sonst wäre man genöthigt, auch das eigne Seyn als eine solche zu bezeichnen, da nur einem Object gegenüber von einem Subject, d. h. einem bestimmten Ich, die Rede seyn kann [1]. Auch das bestimmte Ich ist ein Product der Einbildungskraft. Es wird eben so wie die Objecte durch Einbildung gesetzt. Das Produciren der Einbildungskraft ist, wie sich sogleich zeigen wird, die Basis des Vorstellens, und also auch des Bewusstseyns. Daher geht es dem Bewusstseyn voraus, fällt nicht ins Bewusstseyn. Daher ist Vorstellen bewusstloses Produciren, und die Vorstellung hält wegen der Bewusstlosigkeit ihre Producte für vorgefundene. Indem nun alle Gegenstände als Producte der Einbildungskraft genommen werden, kann *Fichte* es aussprechen, dass alle Objecte Einbildungen sind [2]. Anstatt dieses Ausdrucks braucht er nun in der spätern Zeit besonders gern das Wort Bilder, und so kann er als den Unterschied zwischen der philosophischen und unphilosophischen Weltansicht dies angeben, dass dem letztern als Dinge, oder als Complex von Dingen als Welt, erscheine, was dem Philosophen nur für Bilder, Erkenntnisse, Bestimmtheiten des Bewusstseyns gilt [3]. [Diese Behauptung, welche ganz mit der *Maimon's* (p. 520) zusammenfällt, erscheint dem gemeinen Menschenverstande anstössig und doch wird er auf die Frage, wie ich zu Vorgestelltem komme, antworten müssen: indem ich vorstelle. Darin liegt aber, dass es Product meines Vorstellens ist. Noch lieber aber wird er zugestehn, dass ich mich, wenn ich

1) Grundlage der ges. Wissenschaftsl. WW. I, p. 218. 227.
2) System der Sittenlehre. WW. IV, p. 68.
3) Staatslehre vom J. 1813. WW. IV, p. 372. 376.

mir etwas vorstelle, nicht so productiv verhalte, wie dort, wo ich handle.] Wenn nun bloss durch bewusstloses Produciren Objectivität entsteht, Philosophie aber die wahre Selbstbesinnung war, so konnte *Fichte* sagen (p. 602): durch Nichtphilosophiren entsteht Realität [1].

4. Der Begriff der productiven Einbildungskraft gibt nun die gesuchte Synthesis (*E*), vermöge welcher von der Wissenschaftslehre dem Idealismus und Realismus Recht gegeben wird, indem sie eben sowohl idealistisch Alles aus dem Subject ableitet, als sie realistisch es durch das Object erklärt [2]. Indem alle in dem Satze: „das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich" enthaltenen Gegensätze gelöst sind, haben sich alle bisherigen Schwierigkeiten gehoben. Die Aufgabe war, Ich und Nicht-Ich zu vereinigen. Durch die Einbildungskraft, welche Widersprechendes vereinigt, können sie vollkommen vereinigt werden. Ein Ich, das sich setzt als sich setzend, d. h. ein Subject ist nicht möglich ohne ein durch die Einbildungskraft hervorgebrachtes Object. In dieser Synthesis ist also der Grundsatz, von dem gesagt war, er enthalte die theoretische Wissenschaftslehre (s. p. 620) erschöpft, also seine Erörterung beschlossen. Dass er aber wirklich Alles enthalte, was in den theoretischen Theil der Wissenschaftslehre gehört, und dass also mit dem Gefundenen dieser Theil der Wissenschaftslehre selbst geschlossen ist, dies muss noch bewiesen werden. Es geschieht, indem gezeigt wird, dass wirklich alle Daten gegeben sind, um die Möglichkeit des theoretischen Verhaltens oder — da dieses mit *Reinhold* auf den Begriff des Vorstellens zurückgeführt werden kann — der Vorstellung zu erklären [3]. Diese Deduction der Vorstellung besteht nun in einer prag-

1) An *Jacobi*. 1795. Leben u. literar. Briefw. II, p. 190.
2) Grundlage der ges. Wissenschaftsl. WW. I, p. 209. 210.
3) Ebend. p. 218. 219.

matischen Geschichte des theoretischen Geistes, d. h. der Intelligenz oder der menschlichen Erkenntniss, in welcher gewissermaassen ein entgegengesetzter Weg eingeschlagen wird als der bisherige. Wenn nämlich bis dahin über Denkmöglichkeiten reflectirt wurde, d. h. über solches, welches, als ein Ursprüngliches, angenommen werden musste, um Facta des Bewusstseyns zu erklären, so sollen hinfort aus jenem diese Facta (herabsteigend) abgeleitet werden. Sie alle, diese Facta oder Begebenheiten, werden nichts Andres seyn als verschiedne Formen, oder Stufen, der productiven Einbildungskraft. Diese Stufenreihe entsteht, indem der Geist irgend eine seiner Gestalten selbst wieder zum Object macht[1]. Zu dieser pragmatischen Geschichte hat nun *Fichte* in der Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, weil diese nur den allgemeinen Theil enthalten sollte, nur kurze Andeutungen gegeben. Sie werden ergänzt durch den Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre, als welcher die besondre theoretische Wissenschaftslehre enthält, wozu dann endlich noch die Bemerkungen kommen, welche theils in der Neuen Darstellung der Wissenschaftslehre vom J. 1797, theils in den Einleitungen zum Naturrecht und zur Sittenlehre sich finden. Die wesentlichsten Punkte sind die folgenden: die erste (unterste) Stufe des unbewussten Producirens gibt das Gefühl oder die Empfindung (gleichsam In-sich-findung), in welcher das Ich, weil unterdrückt, findet (als Fremdes) aber empfindet (in sich, als Eignes)[2]. Die Empfindung, in welcher Empfindendes und Empfundenes noch nicht mit Bewusstseyn geschieden werden, und in welcher deshalb äussere und innere Anschauung vereint im Keime ent-

1) Grundlage der ges. Wissenschaftsl. WW. I, p. 222—227.
2) Grundr. des Eigenth. WW. I, p. 339.

halten sind, setzt, wie jede Form der productiven Einbildungskraft, ein Nicht-Ich als seine Schranke, aber ohne sich dessen bewusst zu seyn, ja ohne sich davon zu unterscheiden, der Zwang aber oder die Nöthigung, welcher die Empfindung begleiten, bringen das Ich dazu, sich von der Empfindung zu unterscheiden [1]. Dadurch wird die Empfindung zu etwas Hingeschautem [2] (dies Wort activisch genommen) und an die Stelle der Empfindung tritt die Anschauung, eine Thätigkeit, welche noch lange kein Selbstbewusstseyn, ja nicht einmal Bewusstseyn ist. Das Object der Anschauung, das Angeschaute, als solches, ist ihr Product, weil aber die Anschauung darin besteht, dass man sich im Object verliert, deswegen ist man sich des Producirens nicht bewusst. (Indess zeigt sogar der gesunde Menschenverstand, indem er seine Vorstellung (als Bild) von dem Dinge unterscheidet, und dennoch ihre Uebereinstimmung behauptet, dass ihm mindestens ein Gefühl davon beiwohnt, dass das angeschaute Object gefunden, d. h. bewusstlos in mir entstanden, und doch in mir gebildet, d. h. producirt ist [3].) In dem Grundriss des Eigenthümlichen gibt *Fichte* eine ausserordentlich genaue Analysis der Anschauung, in der manche Punkte, welche in der Grundlage bereits untersucht waren, in andrer Form wiederholt werden, wobei aber das Interessanteste seine Deduction von Zeit und Raum ist, die er nicht wie *Kant*, als im Ich vorhanden, nur behaupten, sondern *a priori* deduciren will. Diese Deduction beruht darauf, dass jede Anschauung von einer andern Anschauung unterschieden oder ihr entgegengesetzt werden muss. Daraus wird — (die Deduction erinnert abermals an *Maimon*, s. p. 521) — gefolgert, dass unterschiedne Punkte

1) Grundr. des Eigenthüml. WW. I, p. 335. 367.
2) Grundlage der ges. Wissenschaftsl. WW. I, p. 230, Anm.
3) Grundr. des Eigenthüml. WW. I, p. 364. 374—378.

gesetzt werden müssen, deren Verhältniss einerseits den Raum gibt als die Form der äussern Anschauung (d. h. Bedingung ihrer Möglichkeit), andrerseits eine Reihe von Punkten, deren jeder von einem andern, der nicht von ihm abhängig ist, abhängt, d. h. Zeitreihe. Diese ist so sehr Bedingung des Bewusstseyns, dass mindestens zwei Zeitpunkte zum Bewusstseyn gehören und gesagt werden muss, es gebe keinen ersten Moment des Bewusstseyns, sondern nur einen zweiten. Nach dieser Deduction von Zeit und Raum bricht der Grundriss mit der Behauptung ab: der Leser sey nun zu dem Punkte gebracht, wo *Kant* ihn (mit seiner transscendentalen Aesthetik) aufnahm [1]. Was nun die weitern Gestalten der Intelligenz betrifft, so sind diese in dem Grundriss nicht mehr entwickelt, und wir müssen uns mit den allgemeinen Bemerkungen begnügen, welche in der Grundlage und dann zerstreut in andern Schriften sich finden. Auf die Anschauung lässt *Fichte* den Verstand folgen. Die in sich wandelbare Anschauung wird durch ihn verständigt, fixirt. Der Verstand ist in sofern das ruhende, unthätige Vermögen, durch welches das Product der Einbildungskraft zu wirklicher Realität befestigt wird. So wird durch den Verstand der gar kein Productionsvermögen hat, und eben deshalb gegebner Anschauungen bedarf, das Product der Einbildungskraft als ein reales aufgefasst, an dem wir eben deswegen nicht zweifeln [2]. Das Product des Verstandes, der Begriff, wird daher öfter von *Fichte* als die innere Thätigkeit definirt, die in ihrer Ruhe aufgefasst sey [3], oder es wird auch gesagt, dass der Begriff entstehe, indem man das durch Handeln entstehende Object von dem Objecte zu trennen versuche [4].

---

1) Grundriss des Eigenthüml. §. 4.
2) Grundlage der ges. Wissenschaftsl. WW. I, p. 233—237.
3) Neue Darstellung von 1799. WW. VII, p. 533.
4) Grundlage des Naturrechts. Einl. I.

(Wie oben an *Maimon*, so kann hier an *Beck* erinnert werden, s. p. 542. Mit diesem stimmt es auch völlig überein, wenn *Fichte* später den Raum als Anschauung unsres Linienziehns bezeichnet.) In dem Realisiren der Objecte durch den Verstand treten die Kategorien hervor, die eben deswegen nicht als fertige leere Fächer angesehn werden dürfen, sondern mit den Objecten entstehn; auch *Kant* bedarf, weil er fühlt, dass sie Producte der Einbildungskraft sind, zu ihrer Anwendung der Schemata, die er von der Einbildungskraft produciren lässt [1]. Wie *Fichte* bei der Betrachtung der Anschauung sagen durfte, er habe bis zu *Kant's* Kritik der Sinnlichkeit geleitet, so muss ihm hier zugestanden werden, dass er Gleiches hinsichtlich der Kritik des Verstandes geleistet habe. Nun aber hatte er doch auch zugestanden, dass *Reinhold* Recht habe, wenn er die von *Kant* angenommenen Urthatsachen auf die eine Thatsache des Bewusstseyns zurückgeführt habe. Bei der Stellung, die er der Wissenschaftslehre gegenüber der Elementarphilosophie angewiesen, muss er also auch zeigen, wie diese von jener begründet wird. Dies geschieht nun in den letzten Untersuchungen der theoretischen Wissenschaftslehre: Das höchste theoretische Factum nämlich ist das, wo das Ich mit Bewusstseyn sich setzt als bestimmt durch das Nicht-Ich, d. h. die Thatsache des Bewusstseyns selbst [2], in welchem nicht nur Vorstellen, sondern Vorstellung vom Vorstellen gegeben ist. In dem Bewusstseyn, oder dem bewussten Vorstellen, bin ich Subject und Object [3], das Bewusstseyn besteht nur in dieser Trennung und Vereinigung meiner selbst [4]. Was also bei *Reinhold* der absolute Anfangspunkt war, das ist hier de-

1) Grundriss des Eigenthüml. WW. I, p. 378.
2) Ebend. p. 333.
3) Grundlage der ges. Wissenschaftsl. WW. I, p. 244.
4) System der Sittenlehre. WW. IV, p. 1.

ducirt, indem es als eine Synthesis erscheint des durch die productive Einbildungskraft gesetzten Gegensatzes von Subject und Object. Dass aber mit dieser gefundenen Synthesis der Inhalt der theoretischen Philosophie erschöpft ist, ist klar: die Vorstellung ist deducirt. Dass ferner hier die theoretische Wissenschaftslehre als ein geschlossenes System sich zeigt, ist eben so klar: Wir sind bei dem angelangt, wovon wir ausgingen, bei der Einheit des Subjectiven und Objectiven, bei dem sich durch das Nicht-Ich bestimmt setzenden Ich. Die theoretische Wissenschaftslehre enthält also weder einen Satz zu viel, noch zu wenig und ist durch sich selbst vollkommen beschlossen, weil sie in sich selbst zurückgeht. Vgl. p. 606.

5. Eine einzige Schwierigkeit ist noch zu beseitigen: Wenn nun auch Alles entwickelt ist, welches zeigt, wie sich das Ich durch Nicht-Ich bestimmt setzt, und was daraus erklärt werden kann, so bleibt die Frage übrig, was hat es für einen Grund, sich so bestimmen zu lassen? Es liegt in der Natur der Sache, dass wenn man diese Frage überhaupt beantworten kann, die Antwort nicht in das Gebiet der theoretischen Wissenschaftslehre fallen kann, denn sie würde das begründen, wovon behauptet war (s. p. 620), es begründe die theoretische Philosophie, oder sey ihr ganzer Inhalt. Die theoretische Wissenschaftslehre kann deshalb nur sagen: das Ich hat einen Grund — oder, wie *Fichte* es nennt, einen Anstoss, d. h. eine Veranlassung — sich ein Nicht-Ich gegenüber zu setzen, d. h. seine Thätigkeit zu beschränken. *Kant's* transscendentaler Idealismus, der sich im theoretischen Gebiet festhält, kann darum auch nur ein Idealismus und Realismus bleiben, d. h. beide neben einander gelten lassen. (Daher auch bei *Kant* die unvermeidlichen Antinomien und das Ding an sich.) Sollte also eine Antwort auf jene Frage möglich seyn, so wäre sie — oder was

dasselbe heisst, die **Deduction jenes Anstosses** wäre — ausserhalb des theoretischen Gebietes zu suchen. Wenn auch gar keine andern Gründe, so hätten *Kant's* Untersuchungen über die Vernunft mit ihren regulativen Principien, so wie seine Behauptung, dass die praktische Vernunft vor der theoretischen den Primat habe, *Fichte* darauf leiten müssen, dass dieses Räthsel nur durch die Betrachtung des **praktischen** Ichs gelöst werden könne. Wir gehn darum mit ihm über zur

§. 27.

Grundlage der Wissenschaft des Praktischen. (Praktische Wissenschaftslehre.)

Durch die methodische Entwicklung des zweiten in der Hauptsynthesis enthaltenen Satzes wird der Anstoss (§. 26.) deducirt, indem gezeigt wird, dass um praktisch zu seyn, das Ich sich beschränken müsse. Aus diesem Primat der praktischen Vernunft vor der theoretischen folgt der durchweg praktische Character des Idealismus der Wissenschaftslehre. Die negative Richtung gegen alle Natur, welche *Fichte's* Naturrecht und seiner Sittenlehre eigen ist, ergibt sich aus seiner Auffassung der Aussenwelt eben so nothwendig, wie dies, dass das Absolute eine immer mehr zu realisirende Aufgabe (Bestimmung des Menschen oder moralische Weltordnung) ist.

1. Wenn in dem theoretischen Theil von *Fichte's* System die allgemeine Grundlage mit der grössten Ausführlichkeit, dagegen die besondre Ausführung (die pragmatische

Geschichte der Intelligenz) nur in ihren Umrissen gegeben ist, so verhält sichs umgekehrt im praktischen Theil. Die allgemeine Begründung, wie sie in der Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre gegeben ist, ist durchaus nicht so genau durchgearbeitet, wie im theoretischen Theil, ja sie bricht so plötzlich ab, dass man sich kaum überzeugen kann, dass wirklich hier das Werk zu Ende seyn sollte. Dagegen enthalten sein Naturrecht und sein System der Sittenlehre eine sehr genaue Entwicklung der dort erörterten Principien. Ja, da in den Einleitungen zu beiden diese selbst wieder kurz entwickelt werden, so ist gegen *Herbart's* Behauptung, dass die Sittenlehre *Fichte's* System in seiner vollendetsten Gestalt enthalte, kaum Etwas einzuwenden. Den Inhalt der praktischen Wissenschaftslehre bildet der Satz: Das Ich setzt sich als bestimmend das Nicht-Ich [1], ein Satz von dem oben (s. p. 620) gesagt werden musste, er sey problematisch, der aber jetzt, wo sich gezeigt hat, dass das Nicht-Ich (natürlich für das Ich) Realität hat, eine assertorische Bedeutung bekommen hat. Daher kann das Verhältniss der theoretischen und praktischen Wissenschaftslehre concreter auch so bestimmt werden, dass jene das Problem zu lösen hat, wie das Objective subjectiv wird oder wie es denkbar ist, dass wir Vorstellungen von Gegenständen haben, während diese die Frage beantwortet: wie das Subjective objectiv wird, oder wie wir dazu kommen, uns Wirksamkeit in der Aussenwelt zuzuschreiben? *Fichte* bemerkt, dass man das Erstere doch mindestens als ein Problem angesehn habe, über das Letztere habe man sich nicht einmal gewundert, und darum nicht einmal die Frage aufgeworfen [2]. Was nun die Methode betrifft, nach

1) Grundlage der ges. Wissenschaftsl. WW. I, p. 246.
2) System der Sittenlehre. WW. IV, p. 1—3.

welcher aus jenem Grundsatz der Inhalt der praktischen Wissenschaftslehre entwickelt wird, so ist sie natürlich dieselbe, wie für den theoretischen Theil. Wie es scheint, um die Monotonie zu vermeiden, geht *Fichte* von dem Aufsuchen und Lösen von Widersprüchen hier oft ab, und entwickelt in einem freiern Räsonnement. Gerade darum aber zeigt die praktische Wissenschaftslehre nicht einen so strengen Zusammenhang, wie die theoretische, und die Darstellung kann sich begnügen, die wichtigsten Resultate anzugeben. Hier ist nun besonders hervorzuheben, dass die praktische Wissenschaftslehre in sofern als die Begründung der theoretischen sich erweist, als sie den Anstoss deducirt, den das Ich hat, sich ein Nicht-Ich gegenüber zu setzen, welcher theoretisch unbegreiflich blieb. Es wird angeknüpft daran, was die theoretische Wissenschaftslehre gezeigt hatte: dass das Ich Intelligenz, d. h. durch Nicht-Ich bedingt, beschränkt sey, und nun die Frage aufgeworfen, wie sich damit vereinigen lasse, was der erste Grundsatz behauptete, dass das Ich schlechthin unbedingt, durch sich selber gesetzt sey?[1] Es ist nämlich offenbar ein Widerspruch, dass die Vorstellung ein vom Nicht-Ich Gewirktes ist, andrerseits nichts in dem (absoluten) Ich seyn kann, als was es selbst in sich wirkt. Es handelt sich also darum, die Thätigkeit des Ich, vermöge der es einen Gegenstand — (Gegenstand ist Widerstand) — erfährt, d. h. seine objective Thätigkeit, mit seiner absoluten oder unendlichen Thätigkeit zu verbinden, die nur auf das Ich selbst geht, und reine Thätigkeit genannt werden kann[2]. Wäre eine solche Synthesis denkbar, so wäre dadurch eine Thätigkeit gegeben, in welcher das Ich in seiner Endlichkeit unendlich wäre. Jene Synthesis aber ist gedacht,

1) Grundlage der ges. Wissenschaftsl. WW. I, p. 249.
2) Ebend. p. 251. 256.

wenn man das unendliche Ich als Ursache der Endlichkeit des Ichs denkt, und diese Unendlichkeit in der Endlichkeit ist gegeben, wo das Ich ins Unendliche strebt, wo es soll, oder wo es praktisch ist[1]. Das unendliche Ich also setzt sich selbst als beschränkt, oder macht sich zu einem Endlichen (zur Intelligenz). Warum? Die theoretische Wissenschaftslehre kann nur sagen, es ist ein Grund (Anstoss) dazu. Die praktische antwortet auf jenes, warum: um ein Sollen, ein Streben, um praktisch zu seyn. Ein Sollen ist ein gegen eine Schranke Anstreben, ein Streben setzt eine Schranke als *conditio sine qua non* voraus. Wem nicht widerstrebt wird, das ist kein Streben[2]. Es muss also das Ich, um praktisch zu seyn, eine Schranke statuiren (setzen), um daran einen Stoff zu haben, einen zu überwindenden Widerstand. Wenn aber Setzen eines Nicht-Ich als einer Schranke = Intelligenz war, so dient die Intelligenz dem Praktischseyn des Ich, oder der praktischen Vernunft, d. h. diese hat den Primat vor jener. Darum ist die Vernunft nur theoretisch, weil sie praktisch ist[3]. Es muss nicht, wie der gewöhnliche Determinismus will, das Wollen von dem Vorstellen, sondern vielmehr das Vorstellen von dem Wollen abgeleitet werden. Nur zufolge unsres praktischen Triebes sind für uns Objecte da, gegen die wir uns theoretisch verhalten[4]. Darum spricht die praktische Vernunft als kategorischer Imperativ, weil nur im Praktischseyn der Widerspruch zwischen dem Unendlichseyn des Ich und seinem (theoretischen) Endlichseyn gelöst wird[5]. Wenn daher bei *Kant*, oder wenigstens bei den *Kantianern*, die Frage un-

---

1) Grundl. d. ges. Wissenschaftsl. WW. I, p. 257. 258. 260. 261.
2) Ebend. p. 270.
3) Ebend. p. 264.
4) System der Sittenlehre. WW. IV, p. 170.
5) Grundlage der ges. Wissenschaftsl. WW. I, p. 270.

beantwortet blieb, wie die Vernunft auch praktisch seyn könne, so hat die Wissenschaftslehre darauf die Antwort gefunden („um praktisch zu seyn, muss sie theoretisch seyn"), und also eine Begründung nicht nur der Kritik der theoretischen Vernunft gegeben, sondern eben so den Hauptpunkt der Kritik der praktischen Vernunft, den kategorischen Imperativ, deducirt, der nichts anders ist als das Postulat des absoluten Seyns, welches nur aus der Absolutheit des Ichs abgeleitet werden kann [1]. Das gefundene Verhältniss aber zwischen dem theoretischen und praktischen Ich gibt nicht nur (durch die gelungene Deduction des „Anstosses") der theoretischen Wissenschaftslehre ihren gehörigen Abschluss, sondern dem ganzen System derselben, indem erst hier die Einheit der beiden ersten Grundsätze dargethan werden kann. Nämlich so klar es ist, dass wenn etwas vom Ich Verschiednes im Ich vorkommen soll, dass dieses durch ein Nicht-Ich gesetzt seyn müsse, so muss doch in dem Ich selbst nachgewiesen werden, dass es die Möglichkeit eines solchen fremden Einflusses in sich enthalte, dass es unbeschadet seines absoluten Sichsetzens sich für ein andres Setzen gleichsam offen erhalten kann, was nur möglich ist, wenn in dem absoluten Ich als solchem schon eine Verschiedenheit enthalten ist. Eine solche wäre nachgewiesen, wenn erkannt würde, wie die ursprüngliche Thätigkeit des Ich hinsichtlich seiner Richtung ein fremdartiges Element in sich trägt, oder wenn aus dem Sich-selbst-setzen, welches als solches eine in sich zurückgehende (centripetale) Thätigkeit ist, eine nach Aussen gehende (centrifugale) abgeleitet werden könnte. Eine solche doppelte Richtung aber müssen wir sogleich annehmen, sobald wir das Ich nehmen als sich für sich selbst setzend, d. h. sobald wir bedenken, dass es gar

1) Grundlage der ges. Wissenschaftsl. WW. I, p. 260.

nicht Ich wäre, sondern ein blosses Ding, wenn es nicht über sich selbst reflectirte. Solches über sich Reflectiren aber, oder Selbstbewusstseyn, ist nur denkbar, indem die zweite Richtung, das Hinausgehn aus sich, als fremdartiges betrachtet und auf ein dem Ich entgegengesetztes Princip bezogen wird. (Darum ist ein Selbstbewusstseyn Gottes undenkbar.)[1] Indem so in dem absoluten Ich die erste Quelle jener Dualität gefunden ist, gestaltet sich das Verhältniss zwischen dem absoluten, dem praktischen und dem theoretischen Ich so: Das unendliche absolute Ich ist das nie im wirklichen Bewusstseyn unmittelbar gegebene, nur mittelbar in der philosophischen Reflexion erreichbare, welches der Forderung zu Grunde liegt, dass das Ich unedlich seyn solle. Indem diese Idee der Reflexion zu Grunde gelegt wird, wird das Ich praktisch oder entsteht ihm die Reihe dessen, was seyn soll, des Idealen, das nur durch das blosse Ich gegeben ist. Endlich aber, indem das Ich sein Streben als beschränkt betrachtet, und auf den „Anstoss“ reflectirt, entsteht ihm die Reihe des Wirklichen, es ist theoretisches Ich oder Intelligenz[2]. Die Untersuchung schliesst mit den Worten: Und so ist denn das ganze Wesen endlicher vernünftiger Wesen umfasst und erschöpft. Ursprüngliche Idee unsres absoluten Seyns: Streben zur Reflexion über uns selbst nach dieser Idee: Einschränkung nicht unsres Strebens, aber unsres durch diese Einschränkung erst gegebnen wirklichen Daseyns durch ein entgegengesetztes Princip oder überhaupt durch unsre Endlichkeit: Selbstbewusstseyn und insbesondre Bewusstseyn unsres praktischen Strebens[3]. Indem die Wissenschaftslehre — die in diesem Resultate erst erschöpft hat, was in den drei Grundsätzen enthalten ist

1) Grundlage der ges. Wissenschaftsl. WW. I, p. 272—276.
2) Ebend. p. 277. 3) Ebend. p. 278.

— die Beschränktheit des Ich statuirt, ist sie realistisch, indem sie das Ich beschränkt seyn lässt, weil es sich selbst beschränkt, ist sie idealistisch, also Ideal-Realismus oder Real-Idealismus. Weil aber die praktisch-idealistische Seite den Primat hat, muss sie praktischer Idealismus genannt werden [1].

2. Der allgemeine Theil der praktischen Wissenschaftslehre hat, indem er Ernst damit macht, dass die Vernunft, wie sie es nur mit Aufgaben zu thun hat oder praktisch ist, den Primat vor der theoretischen Vernunft habe, den Dualismus von theoretischer und praktischer Vernunft überwunden; sie hat ferner, indem sie beide nicht nur mechanisch verbindet, sondern das theoretische Verhalten auf das praktische gründet, den Gegensatz überwunden, welcher auf *Kantischer* Basis durch *Reinhold* und seine Gegner repräsentirt wird, indem *Reinhold* alles Wollen zu einem Vorstellen, *Beck* alles Denken zu einem Thun machte. Mehr als bisher ist der Realismus und Idealismus wirklich mit einander vermittelt. Die erste Aufgabe der neusten Philosophie (§. 1.) scheint vollständig gelöst, und zugleich das Princip eines wirklichen Systems der Philosophie gefunden. Ausserdem aber sind in der vorstehenden Entwicklung ein Paar Punkte hervorgetreten, welche für die besondern Theile der praktischen Philosophie von der grössten Wichtigkeit sind, indem der erste die Eigenthümlichkeit des Inhalts der praktischen Lehren *Fichte's* bedingt, während der zweite den Zielpunkt derselben fixirt. Wir betrachten sie nach einander. Aus der Entwicklung geht hervor, dass das, was das Ich theoretisch anschaut und praktisch gestaltet, nur die Bedeutung hat einer *conditio sine qua non* für die Thätigkeit des Ichs, dass es also nur Mittel, Material fürs Handeln ist. Eine solche Ansicht

---

1) Grundlage der ges. Wissenschaftsl. WW. I, p. 280—282.

kann deswegen eigentlich nicht statuiren, was man Natur nennt, denn darunter versteht man Objectivität, welche in sich selbst Zweck, welche Erscheinung der Vernunft ist u. dgl. Bei *Fichte* ist die Objectivität Widerpart des Ich (d. h. der Vernunft), eben darum hat sie an sich gar keine Berechtigung, ist nur dazu da, vom Ich durchbrochen zu werden. Characteristisch ist der Ausspruch *Fichte's:* die Dinge sind an sich, was wir aus ihnen machen sollen. Unsre Welt, sagt er ein andermal, ist gesetzt, lediglich um die Beschränktheit des Ich zu erklären [1]. Endlich gehört hierher der Satz, dass unsre Pflicht das einzige An sich sey, welches sich durch die Gesetze der sinnlichen Vorstellung in eine Sinnenwelt verwandelt [2]. Es liegt in der Natur der Sache, dass bei einer solchen Ansicht eine Ethik aufgestellt werden muss, die sich durch Naturhass auszeichnet. Alles Natürliche ist nur zu Ueberwindendes. Dies das Eine. Das Zweite ist, dass wenn die Vernunft wesentlich nur praktisch ist, das Allerhöchste, womit es die Vernunft zu thun hat, nur Aufgabe seyn und bleiben muss. Hätte nun die Wissenschaftslehre sowohl im theoretischen, als im praktischen Theil nur die Aufgabe, die Einheit des Subjectiven und Objectiven zu entwickeln, so wird man sagen müssen, dass das Ich im bewusstlosen Produciren (als Intelligenz) nicht das Subject-Object erreicht. Die Einheit blieb unbegreiflich. Im bewussten Produciren (praktisch) bringt Ich diese Einheit hervor, aber nur in unendlicher Annäherung. Es soll unendlich seyn, es objectivirt aber seine Unendlichkeit nie, denn Unendlichkeit und objectiv widerspricht sich [3]. Das Subject-Object ist ein blosses Ideal, es soll seyn. Es folgt wiederum für die concretern Theile seiner praktischen

1) System der Sittenlehre. WW. IV, p. 68.
2) Ebend. p. 172. 3) Ebend. p. 269.

Philosophie, dass sie als mit dem Höchsten mit einer stets zu realisirenden, nie realisirten Aufgabe schliessen muss. Wäre sie je realisirt, so wäre die Vernunft auf sie als auf ein Seyn bezogen, also nicht praktisch, also nicht Vernunft. (Es wird sich später, in diesem §. *sub* 4., bei der historisch so berühmt gewordenen Frage nach *Fichte's* Atheismus zeigen, wie dieser eine nothwendige Folge seines Grundprincips ist.) Nach diesen beiden Bemerkungen ist überzugehn zu der besondern praktischen Wissenschaftslehre und zwar zuerst zu seinem Naturrecht. In diesem sollen die wesentlichen Rechtsbestimmungen nicht empirisch aufgenommen, sondern *a priori* deducirt werden, d. h. sie sollen dargestellt werden als Bedingungen des Selbstbewusstseyns. Alles nämlich, ohne welches Ich nicht wahrhaft Ich wäre, ist so wahr als Ich und also deducirt[1]. Hier wird nun zuerst in der Einleitung der Uebergang von dem nicht-individuellen Ich (Vernunft) zu der Individualität gemacht, oder diese deducirt, indem gezeigt wird, dass das Vernunftwesen zum Selbstbewusstseyn nur werden, oder als solches sich nur setzen kann, indem es sich als Eines unter mehrern vernünftigen Wesen setzt, d. h. indem es die Sphäre der Freiheit unter sich und andere Vernunftwesen theilt, oder die seinige beschränkt. Die nothwendigen Verhältnisse vernünftiger Wesen, oder auch die Bedingungen der Individualität sind nun eben die Rechte. Durch diese existirt Gemeinschaft unter freien Wesen als solchen, eine Gemeinschaft, in die der Mensch zwar willkührlich tritt, die er aber, einmal in sie getreten, respectiren soll[2]. Nach dieser allgemeinen Bestimmung des Rechtsgebietes geht nun *Fichte* (erstes Hauptstück) zu einer detaillirtern Deduction des Rechtsbegriffes über.

1) Grundl. des Naturr. WW. III, p. 8.
2) Ebend. p. 9—11.

Da ein endliches vernünftiges Wesen sich nicht setzen kann, ohne sich freie Wirksamkeit zuzuschreiben, hierzu aber nothwendig ist, dass es sich gegenüber ein von ihm Unabhängiges (Vorgefundenes) statuire, welches als Material für das Handeln von diesem seine Form erhält, so ist also zunächst das Daseyn einer Sinnenwelt deducirt [1]. An diese Deduction wird die Bemerkung angeschlossen, dass darum unsre Ueberzeugung vom Daseyn einer Sinnenwelt nur so weit gehe, als unser praktisches Vermögen dem theoretischen entgegengesetzt wird. Der dogmatische Idealist, der nur im Theoretischen sich festhalten will, wird darum durch die praktische Erfahrung immer gestört, während der wahre Philosoph sich über jene Ueberzeugung erhebt, indem er Theoretisches und Praktisches nicht mehr unterscheidet [2]. Es wird dann weiter gezeigt, dass die entgegengesetzten Bestimmungen, dass das Selbstbewusstseyn sich bestimme und dass es bestimmt werde, nur vereinigt werden, indem es zum Sich-selbst-bestimmen aufgefordert wird, was wiederum zur *conditio sine qua non* das Daseyn Auffordernder hat. Das Daseyn andrer Vernunftwesen ist damit deducirt, zugleich aber auch, dass ein Verhältniss zu diesen gesetzt ist, in welchem ich nur dann dem Andern zumuthen kann, mich als Vernunftwesen anzuerkennen, wenn ich ihn als solches behandle. Die Verbindlichkeit dazu, welche darum nicht eine moralische, sondern man kann sagen logische ist, ist eben die Rechtspflicht, und der Begriff der Rechtssätze, d. h. der Formeln für Rechtsverhältnisse, ist deducirt [3]. (Es wird daraus gefolgert, dass es nicht Rechte auf Sachen gebe, sondern nur auf Personen in Bezug auf Sachen.) [4] Im zweiten Haupt-

1) Grundlage des Naturrechts. WW. III, §. 1. u. 2.
2) Ebend. p. 27.
3) Ebend. §. 3. u. 4.
4) Ebend. p. 55.

stück wird dann übergegangen zur Deduction der Anwendbarkeit des Rechtsbegriffes. Hier ist nun der Hauptpunkt, dass das Vernunftwesen einen Theil der Sinnenwelt sich vorzugsweise als sein eigen zuschreiben muss (Leib), in welchem es ferner ein Bestimmtseyn (Afficirtwerden) von andern Vernunftwesen statuiren muss. Dadurch ist die Möglichkeit des sich Verständigens und also der Anwendbarkeit des Rechtsbegriffes gegeben [1]. (Da nun ein solches Afficirtwerden [oder Sinn-seyn] nur möglich ist durch Luft, Licht u. s. w., so sind auch diese zu statuiren, oder da für den Philosophen: Etwas ist, nur heisst, Ich muss Etwas setzen, so ist das Daseyn von Licht, Luft u. s. w. deducirt; eine Behauptung, welche von *Fichte's* Gegnern immer angeführt ward, wenn sie ihn lächerlich machen wollten.) Das dritte Hauptstück [2] enthält dann von dem bisher Erörterten die systematische Anwendung, die eigentliche Rechtslehre. Da das Zusammenleben nur möglich ist vermittelst freier Beschränkung seiner Freiheit durch die Freiheit Andrer, so werden hier zuerst die unveräusserlichen Urrechte [3] entwickelt, welche sich auf das Recht der Persönlichkeit reduciren, es wird dann weiter entwickelt das Zwangsrecht [4] und als das Princip aller Zwangsgesetze dies festgestellt: Es handle sich um eine Einrichtung, durch die aus jedem unrechtmässigen Wollen das Gegentheil des Gewollten geschähe, und der Rechtszustand gesichert würde, auch wo Treu und Glauben verloren wäre. Zuletzt wird vom Gemeinen Wesen [5] oder vom Staatsrecht gehandelt, wo gezeigt wird, dass der mögliche Widerspruch zwischen dem gemeinsamen und dem allgemeinen Willen nur dadurch gelöst wird, dass jede verstattete That sogleich zum Gesetz

---

1) Grundlage des Naturrechts. WW. III, §. 5. u. 6.
2) Ebend. p. 95—187.
3) Ebend. §. 9—11.
4) Ebend. §. 12—15.
5) Ebend. §. 16 ff.

wird. Was die einzelnen Gewalten betrifft, so soll wichtiger als die Trennung der gesetzgebenden und richterlichen Function dies seyn, dass die executive, welche jene beiden verbinde, eine beaufsichtigende (Ephorat) neben und über sich habe. (Die Unverantwortlichkeit des Regenten hält *Fichte* für einen Hauptfehler aller neuern Theorien.) — Alle die bisher entwickelten Gedanken werden weiter ausgeführt in dem zweiten Theil, welcher das angewandte Naturrecht enthält, und den Staatsbürgervertrag, die bürgerliche und peinliche Gesetzgebung, endlich die Constitution ausführlich erörtert. Schon hier tritt der Gedanke hervor, dem man in andern Werken so oft begegnet, dass am Ende des Naturrechts wieder hergestellt sey, wovon ausgegangen wurde. ‚Wenn nämlich die Natur beim Hervorbringen vieler Individuen die eine Vernunft in eine Vielheit zerfallen liess, so werde diese im Staat wieder zur Einheit zurückgeführt. Im Staat nämlich, noch mehr in der Menschheit, in der ganzen Sittlichkeit ist die Vernunft wieder als Eine[1]. Je sichtbarer der grosse Gegensatz war zwischen dem Staate, wie *Fichte* ihn fordert, und den Staaten, wie sie empirisch existiren, desto mehr musste sich ihm das Bedürfniss einer Ausgleichung aufdrängen. Eine solche soll nun nach ihm die Politik geben, deren Aufgabe eben ist, ganz wie die Asketik die Moral auf das Empirische anwendet, die reine Rechtslehre mit bestimmten Zuständen zu vermitteln, indem sie zeigt, wie Legalität (nicht Moralität) in die gegenwärtigen Staatsverhältnisse gebracht werden könne. Weil dies nicht plötzlich geschehn kann, deswegen statuirt die Politik den Begriff des Bessern, während das Naturrecht nur den des Guten dulden kann[2]. Einen merkwür-

---

1) Grundlage des Naturrechts. WW. III, p. 203.

2) Asketik. Vorles. v. 1798. Nachgel. WW. Bd. III.

digen Versuch, solche politische Maassregeln anzugeben, hat nun *Fichte* in seinem, 1800 geschriebenen, Geschlossenen Handelsstaat gegeben. Da nach ihm der unrechtliche Zustand der Gegenwart, in welchem Mancher ein prächtiges Haus besitzt, ehe alle Uebrigen es zu einem sicheren gebracht haben, nur eine Folge davon ist, dass gegenwärtig ein Mittelding zwischen Freihandel und Zollsystem existirt, so verlangt er, dass der erstere allmählig ganz aufhöre. Der Staat soll sich nämlich so abschliessen, dass dem Einzelnen jede Berührung mit dem Auslande untersagt und (da er kein Welt-, sondern nur Landesgeld besitzen soll) unmöglich gemacht werde. Da das Naturrecht verlangt, dass Alle gleich angenehm leben, so muss ferner der Staat die Concurrenz der Gewerbe verhindern, muss den Erwerb garantiren, was Alles nur möglich ist durch die allergenauste Controle[1]. (Indem *Fichte* hier ganz ins Detail geht, hat dieses Werk, welches sogar wider seinen Willen komische Seiten darbietet — z. B. wo er verlangt, dass man, um keine Baumwolle zu beziehn, unsre Wolle tragenden Blumen und Sträucher anstatt derselben nehme —, auch diese sehr ernste, dass es zeigt, wie jeder, auch der best gemeinte, Versuch, in Staatseinrichtungen mit aller historischen Entwicklung zu brechen, zu dem allerärgsten Despotismus führt. In der That ist *Fichte's* geschlossener Handelsstaat Nichts als ein Bagno, mehr noch als das in unsern Tagen von *Louis Blanc* ersonnene Utopien.) — Im gleichen Geiste wie der geschlossene Handelsstaat ist nun die Staatslehre concipirt, welche *Fichte* im J. 1813 in Berlin las, und in der er das Verhältniss des Urstaates zum Vernunftreiche entwickelt, nur dass sich während der Zeit sein Urtheil über die französische Revolution sehr umgestaltet hatte, und er *Rous-*

1) Geschloss. Handelsstaat. WW. III. (Besonders 1. u. 3. Buch.)

seau's Vertragstheorie verlassen hatte, weil diese das Recht als willkührliche Satzung erscheinen lasse. Er beginnt seine Construction mit der Antithese, dass Jeder frei seyn solle, und andrerseits, weil, was im Rechtsbegriff liegt, schlechthin seyn muss, dieser zur Noth sogar mit Zwang durchgesetzt werden soll. Dieser Widerspruch wird dadurch gelöst, dass nur zur That gezwungen werden darf, dann aber die Belehrung, die auf den Willen wirkt, nothwendig nachfolgen muss, so dass, indem Alle zur Einsicht der Rechtmässigkeit des Zwanges kommen, dieser selbst entbehrlich wird [1]. Daher kann der Rechtszustand hervorgebracht werden nur durch solche, welche in jenem berechtigten Sinne Zwingherrn, Oberherrn seyn können. Dieses Recht haben nur die den höchsten Verstand durch die That beweisen, indem sie Andere zur objectiven Erkenntniss des allgemein Gültigen bringen, d. h. die Lehrer. Ihnen als dem ersten Stande stehn die zu Bildenden als der zweite Stand gegenüber, während im gegenwärtigen Nothstaate die beiden Klassen durch die Besitzenden und Nichtbesitzenden gebildet werden [2]. Wenn es gleich in der gegenwärtigen Zeit nicht möglich ist, dass an die Stelle der Weltherrscher die treten, die es nach der Vernunft seyn sollen, so kann dem doch entgegengearbeitet werden durch Volkserziehung, wo in der gemeinschaftlichen Schule die, welche von Gott dazu berufen, sich vor den Unberufenen auszeichnen und von ihnen sondern werden, nachdem sie durch diese gemeinschaftliche Erziehung die Bildung des niedern Standes vollkommen haben kennen lernen [3]. Die Nothwendigkeit, dass die Fortentwicklung durch Erziehung vermittelt werde, lässt nun, wenn man rückwärts schliesst, in der Urwelt zwei Geschlechter annehmen, eines, dem Sitt-

1) Staatslehre vom J. 1813. WW. IV, p. 433. 435. 437.
2) Ebend. p. 442. 444. 448. 453.
3) Ebend. p. 451. 456.

lichkeit natürlich ist (Geschlecht der Offenbarung, des Glaubens), das andre das Geschlecht der Freiheit (des Verstandes). Ihr Zusammentreffen lässt zuerst dem ersten religiöse Achtung zollen, dann den Verstand reagiren und auf sie selbst Einfluss haben. Der Kampf des Glaubens mit dem Verstande, in welchem immer mehr von jenem als Aberglaube verworfen wird, bildet die Geschichte. Der alte Staat ist ganz auf den Glauben gegründet, er geht unter als der religiöse Respect vor den bevorzugten Stämmen aufgehört hat[1]. Die neue Welt hat nun einen andern Character, die Bestimmung derselben ist, dass das Reich Gottes, als dessen erste Existenz Jesus sich wusste, aus einer Lehre zu einer Verfassung, der völligen Gleichheit Aller werde, indem der heilige Geist, d. h. der allgemein herrschende Verstand das in Christo zuerst Erschienene verklärt und so Glauben und Verstand vereinigt. Dies geschieht nun, indem die durch *Sokrates* begonnene Verstandesentwicklung so weit fortschreitet, dass sie jene Idee zu bewältigen vermag. In diese Phase ist der Verstand getreten seit *Kant* die Wissenschaftslehre begründet hat, welche eben, jede Autorität als solche negirend, den Inhalt des durch Autorität Gegebnen selbst erzeugt. Jetzt handelt sichs darum, die Errungenschaften der Wissenschaftslehre Allen mitzutheilen. Dieses geschieht in der zur Volksschule gewordenen Erziehung, deren eigentlichen Character *Pestalozzi* vor Allen geahndet. Wird das Volk demgemäss so erzogen, dass das Individuum aufhört der Familie anzugehören, oder einen Sonderbesitz zu haben, so nähert man sich der Zeit, wo es keiner Gerichte, keines Krieges mehr bedarf und wo der letzte, unnütz gewordene, Souverain sich der Volksschule, d. h. dem Kreise der Lehrer hingibt, damit sie ihm seine Stelle anweise[2]. [Die ge-

1) Staatsl. v. 1813. WW. IV, p. 486—520. 2) Ebend. p. 521—610.

nauern Angaben, wie die zu erziehenden Individuen aus der Familie herausgerissen und in der Volksschule zu Gliedern nur des Volks erzogen würden, hatte *Fichte*, als er dieses entwickelte, bereits in seinen Reden an die deutsche Nation öffentlich ausgesprochen, welche eben sowohl ein herrliches Denkmal seines ächt deutschen Sinnes sind, als eine Bestätigung des oben Gesagten, dass sein Freiheits-Enthusiasmus ihn zu ganz despotischen Maassregeln bringt.]

3. Wie bei *Kant*, so wird auch von *Fichte* der Gegenstand des Naturrechts, das legale Handeln vom moralischen, als dem Objecte der Sittenlehre, streng geschieden; ausdrücklich behauptet er, dass das rechtliche Handeln nicht moralisch begründet werden dürfe, und sucht nach Mitteln, die Legalität zu sichern, auch wo Treu und Glauben verloren gegangen sind, s. p. 646. Ganz anders verhält sichs natürlich in der Sittenlehre. Wie das Naturrecht, so wird auch sie an die Fundamentaluntersuchungen der Wissenschaftslehre angeknüpft, und bildet also nicht sowohl eine Consequenz des ersteren, als dass sie einen gemeinschaftlichen Ausgangspunkt mit ihm hat. Daher so Vieles, was im Naturrecht entwickelt war, hier wieder vorkommt. Ja, er behauptet öfter, dass die Sittenlehre noch weiter zurückgehe als jenes. In der Einleitung versucht nun *Fichte* zu zeigen, wie wir dazu kommen, uns Wirksamkeit in der Sinnenwelt zuzuschreiben oder Veränderungen der Aussenwelt als unser Werk anzusehn, eine Frage, welche er (s. p. 637) als die Grundfrage aller praktischen Philosophie bezeichnet hatte. Zu ihrer Beantwortung wird abermals der Mechanismus des Bewusstseyns betrachtet, welcher in der steten Trennung von Subjectivität und Objectivität und der Vereinigung beider besteht, indem ich um meiner bewusst zu werden, mich in ein (unabhängiges) Seyn und ein (davon abhängiges) Wissen

trenne, und diese Trennung wieder aufhebe. Dieser Mechanismus ist bloss zu erklären, indem auf die ihm zu Grunde liegende, nie ins Bewusstseyn tretende unmittelbare Uebereinstimmung von Subject und Object, als auf den Punkt, worin sie ganz Eins sind — die Ichheit, die Vernunft —, zurückgeschlossen wird [1]. Von diesem Punkt aus wird das Princip der theoretischen Philosophie gefunden durch die Einsicht, dass, um sich eine bestimmte Thätigkeit zuzuschreiben (was eine Thatsache ist), das Ich sich als bloss erkennendes betrachten muss, d. h. einen stetigen Widerstand oder unabhängigen Stoff sich gegenüber statuiren muss. Auf der andern Seite aber kann ich mir eine Thätigkeit nur zuschreiben, indem ich Objectives aus dem Subjectiven folgend denke, d. h. mir Causalität des Begriffs zuschreibe, was ja eben die Hauptfrage der praktischen Philosophie war [2]. Causalität durch den Begriff, oder Freiheit ist daher die einzige Weise, in der ich nach den Gesetzen des Bewusstseyns mir Thätigkeit zuschreiben kann, sie ist sinnliche Vorstellung der Selbstthätigkeit. [Weil wir Intelligenz sind, ist dies die allein mögliche.] Die absolute Selbstständigkeit des blossen Begriffs und das unabhängige Seyn des Stoffs bilden so die Enden der Vernunftwelt. Ihre Vermittelung ist nur möglich, indem der Zweck objectiv gedacht wird (Wille) und der Stoff als Erscheinung des thätigen Ich (articulirter Leib). Beide sind eigentlich Eins, nur verschieden angesehn, der Wille als subjectiv, der Leib objectiv. Vermöge des letztern nun, da Veränderung der Objectivität mit der Veränderung des Leibes zusammenfällt (veränderte Farbe ist nur verändertes Sehorgan), ist alles in der Wahrnehmung unsrer sinnlichen Wirksamkeit liegende Mannig-

1) System der Sittenlehre. WW. IV, p. 1—5.
2) Ebend. p. 8. 9.

faltige aus den Gesetzen des Bewusstseyns abgeleitet[1], oder was dasselbe heisst, ist es möglich, Veränderungen in der Aussenwelt als Erscheinungen meines Willens anzusehn. — Was nun die Sittenlehre selbst betrifft, welche *Fichte* auf die Einleitung folgen lässt, so zerfällt sie, ganz wie das Naturrecht, in drei Hauptstücke, von denen das erste[2] die Deduction des Princips der Sittlichkeit enthält, das zweite[3] seine Realität und Anwendbarkeit deducirt, worauf im dritten[4] die systematische Anwendung, d. h. das System der Pflichten folgt. — Das Wichtigste in diesem Gange ist folgendes: Die Deduction des Princips der Sittenlehre hat die innere Nöthigung, auch ohne einen zu erreichenden Zweck nach einer bestimmten Weise zu handeln, zu der sich das gemeine Bewusstseyn als zu einer Thatsache verhält, wissenschaftlich zu deduciren oder eine Theorie der moralischen Natur zu geben. Dies geschieht, indem gezeigt wird, dass man sich selbst als sich selbst nur denken kann, indem man die Tendenz zur Selbstthätigkeit (nicht der relativen um eines Zweckes willen, sondern der absoluten) um der Selbstthätigkeit willen in sich trägt, welche Tendenz zum Bewusstseyn kommen muss und uns zeigt, dass wir genöthigt sind zu denken, dass wir nach dem Begriff der absoluten Selbstthätigkeit uns bestimmen sollen. Damit aber ist auch das Factum der unbedingten Verbindlichkeit, welches erklärt werden sollte, als Bedingung des Selbstbewusstseyns erwiesen oder deducirt, und als das Princip der Sittlichkeit kann ausgesprochen werden: der nothwendige Gedanke der Intelligenz, dass sie ihre Freiheit nach dem Begriff der Selbstständigkeit ohne Ausnahme bestimmen solle[5]. — Schwieriger ist nun die Deduction der

---

1) System der Sittenlehre. WW. IV, p. 9. 11. 12.
2) Ebend. p. 13—62.
3) Ebend. p. 63—156.
4) Ebend. p. 157—365.
5) Ebend. p. 13. 15. 18. 27. 49.

Realität und Anwendbarkeit dieses Princips, d. h. der Nachweis, dass wie etwa der Causalitätsbegriff Realität in der sichtbaren Welt hat, weil nur durch ihn erst eine Welt (Zusammenhang im Sichtbaren) entsteht, eben so nur durch die Anwendung dieses Princips eine Welt (Gemeinschaft) freier Wesen entsteht [1]. Es enthält darum das zweite Hauptstück eine Ergänzung des ersten, indem es nicht dabei stehn bleibt, dass wir unbedingt sollen, sondern zu zeigen sucht, was wir sollen, und also nach dem Princip einer anwendbaren Sittenlehre sucht [2]. In der Vorerinnerung zu dieser Deduction sucht er sich die Aufgabe näher zu bestimmen: Wenn ich überhaupt soll, so muss ich nicht nur einen Stoff meiner Thätigkeit haben, sondern es muss das zu Bewirkende seyn oder nicht seyn können, d. h. seinem Seyn nach zufällig seyn; es möchte sich aber umgekehrt zeigen lassen, dass alles Zufällige in der Welt aus dem Begriff unsrer Freiheit abzuleiten ist, so dass unsre Freiheit auch ein theoretisches Princip wäre, wie sie sich denn auch in der Rechtslehre als solches zeigt, indem ich, weil ich frei bin, mir einen Leib zuschreibe u. s. w. In diesem Falle würde das praktische Gesetz nur enthalten, was die durch die Freiheit bestimmte Intelligenz mir sagte, der theoretische Satz: „der Mensch ist frei", stammte eben so wie das praktische Gebot: „behandle ihn als frei", aus unsrer Freiheit, und als Princip alles Handelns könnte ausgesprochen werden: handle deiner Erkenntniss von den ursprünglichen Bestimmungen (Endzwecken) der Dinge gemäss [3]. Was aber hier problematisch ausgesprochen wurde, muss bewiesen werden, wenn anders es eine wirkliche Sittenlehre geben soll. So lange nicht nachgewiesen ist, dass die Freiheit auch das be-

---

1) System der Sittenlehre. WW. IV, p. 64.
2) Ebend. p. 76. 3) Ebend. p. 66—69.

stimmt, wozu ich mich theoretisch verhalte, so lange kann gegen die Forderung des Sittengesetzes behauptet werden: meine Natur, die ich vorfinde, und hinsichtlich der ich mich also theoretisch verhalte, mache mirs unmöglich, jene Forderung zu erfüllen. Eben so könnte, ehe ein solcher Beweis gegeben ist, die Unmöglichkeit behauptet werden, dass meine Zwecke Grund einer Veränderung in der Aussenwelt werden u. s. w. Jener Beweis vernichtet alle diese Einwände, indem er zeigt, dass, da unsre Welt Product der Freiheit ist, die Ausführbarkeit freier Entschliessungen zu ihr gehört. Alles also kommt darauf an, nachzuweisen, dass die Freiheit ein theoretisches Princip ist, d. h. dass, indem das Vernunftwesen sich als selbstständig setzt, es zugleich seine Welt auf eine gewisse Weise theoretisch bestimmt [1]. (Wiederholt prägt *Fichte* bei diesen Deductionen dies ein, dass es sich bloss um philosophische, d. h. transscendentale Untersuchungen handle, und dass daher die Frage, wie kann das Ich auf die Aussenwelt einwirken? nur heisse: wie kommt es dazu, sich eine solche Causalität zuzuschreiben. Die Untersuchung gehe nie über das Ich hinaus.) In dieser Untersuchung muss nun streng von einander gesondert werden, was man im gemeinen Leben oft confundirt: die Vorstellung eines Zwecks und das Wollen desselben. Zwar bezieht sich auch jene auf ein Wollen, denn sonst könnte von keinem Zweckbegriff die Rede seyn, allein es ist darin nur ein (künftiges) Wollen vorgestellt, während im zweiten ein Wollen wahrgenommen wird. Zum wirklichen Wollen erhebe ich mich erst, wenn ich von meinem Wollen weiss, es percipire, so dass also jene blosse Vorstellung selbst Object wird, was vermöge einer unmittelbaren intellectuellen Anschauung geschieht [2]. Ohne ein wirkliches Wollen

1) Syst. d. Sittenl. WW. IV, p. 74. 75. 2) Ebend. p. 85. 87.

kann sich das Vernunftwesen keine Freiheit zuschreiben. Dies allein aber reicht auch noch nicht aus, sondern es kommt ihm endlich noch zu das Bewusstseyn oder die Wahrnehmung eines reellen Wirkens, oder einer wirklichen Causalität ausser sich [1]. Analysirt man nun, wie man zu diesem Bewusstseyn kommt, so ist darin enthalten erstlich das Bewusstseyn eines Zwecks und eigner Selbstthätigkeit, dann aber der wirklichen Empfindung des vorher nur gedachten Objects als eines in der Sinnenwelt gegebnen. Vergleicht man beides mit einander, so ist hierin der Uebergang enthalten von einem begrenzten zu einem minder begrenzten Zustande, und es entsteht die Frage, wie wir dazu kommen, eine solche Erweiterung anzunehmen? Da ferner der Complex der Schranken des Ich das ist, was man (seine) Welt nennt, so fällt seine eigne Veränderung mit der Veränderung seiner Welt zusammen, und die obige Frage kommt auf die zurück: wie verändre ich mich? Endlich aber, da ich mich doch auch bei dem Wollen verändre, aus welchem nicht das Geschehen des Gewollten erfolgt, so bestimmt sich die Frage dahin: wie gehn diejenigen Veränderungen im Ich vor, mit denen zugleich sich die Ansicht von unsrer Welt verändert [2]? Die Beantwortung dieser Frage, oder was dasselbe heisst: die Deduction dieser Causalität des Ichs in der Aussenwelt, ist nun die Aufgabe, welche das zweite Hauptstück zu lösen hat, und durch deren Lösung gezeigt wird, wie das Sittengesetz ausgeführt werden kann. Da das Praktisch-seyn des Vernunftwesens darin besteht, dass es seine Causalität gegen den ihm gegenüberstehenden Stoff bethätigt, d. h. seine Schranke fortwährend durchbricht, so wird meine Causalität wahrgenommen als eine ohne mein Zuthun bestimmte Reihe,

1) Syst. d. Sittenl. WW. IV, p. 89. 2) Ebend. p. 70—73.

d. h. zwischen meinem Zweck und dem erreichten Object liegen die, nicht von mir gewollten, Mittel, oder transscendental ausgedrückt: zwischen meinem ersten Wollen und dem Gefühl der Wirklichkeit des Gewollten eine Reihe von Mittelgefühlen. Diese Schranken nun meiner Tendenz oder dieses meines Urtriebes bilden meine Natur, die darum als ein System von Trieben zu fassen ist[1]. Der Complex der Anfangspunkte aller nur möglichen Reihen ist unser Leib, der also die ersten Mittel alles nur möglichen Wirkens umfasst, wie etwa ein Luftballon das Mittel wäre, ohne das wir nicht fliegen können[2]. Mein Leib ist nichts als der Complex meiner Naturtriebe[3]. Indem sich an diese Anfangspunkte (vom Rang *A*) wieder Anfangspunkte neuer Reihen (Rang *B*) schliessen, entsteht dadurch für mich die Welt mit allen sogenannten Eigenschaften der Materie, die als absolute Schranken meines Urtriebes, mit meiner, nicht weiter abzuleitenden, Natur gesetzt sind. Vermöge dieses Zusammenhanges setze ich mich als Theil der Welt und schreibe ihr wie mir Causalität (Bildungstrieb) zu. Vermöge dieses ist die Natur ein organisches Ganze, d. h. Erscheinung nicht nur von Causalität, sondern von Wechselwirkung[4]. Indem ich aber so durch diese ursprünglichen Schranken bedingter Trieb bin, erscheint der Urtrieb als ein doppelter, und ich schreibe mir selbst eine doppelte Existenz zu; vermöge meines der Natur Angehörens ist mein Trieb sinnlicher, und mein Wollen zeigt sich in der sinnlichen Welt als That, zugleich aber gehöre ich vermöge des reinen Triebes der intelligiblen Welt an, und es gibt ein Sittengesetz[5]. Auf der Trennung meines Triebes, sofern ich Naturwesen bin und der Tendenz meiner als reinen Geistes, die im Grunde

1) System der Sittenlehre. WW. IV, p. 97. 98. 107.
2) Ebend. p. 92. 98.
3) Ebend. p. 214.
4) Ebend. p. 98—101. 115. 121.
5) Ebend. p. 91. 130.

derselbe Urtrieb sind, beruht alle Ichheit. In dieser wird nämlich durch Reflexion der Gegensatz des niedern und höhern (reflectirenden) Begehrungsvermögens gesetzt, und es erscheint mir der Naturtrieb als das nicht zu mir Gehörige, Zufällige, dagegen das, was ihm entgegengesetzt wird (das Reine) als im Ich gegründet, so dass ich mich verpflichtet weiss, absolute Unabhängigkeit vom Naturtriebe anzustreben. Da der Urtrieb beides ist, so würde eine blosse Metaphysik der Sitten, welche nur den reinen Trieb betrachtet, welcher nie ins Bewusstseyn tritt, sondern nur transscendentaler Erklärungsgrund desselben ist, nothwendig abstract seyn. Die Sittenlehre als eine reelle Wissenschaft betrachtet die Synthesis beider Triebe, welche uns in dem sittlichen Triebe oder der Freiheit entgegentritt [1]. Diese findet darum, wo ich mir des Naturtriebes nur bewusst werde, über ihn reflectire, schon Statt, aber nur der Form nach. Viele Individuen erheben sich nie über diese formelle Freiheit. Dagegen besteht die materielle Freiheit in der Freiheit um der Freiheit willen [2] (so dass ich also hier nicht nur im Naturtriebe, sondern von ihm frei bin). Während darum der Naturtrieb und eben so die formelle Freiheit nur auf die (nicht von uns abhängige) Harmonie des Erfolges mit dem natürlichen Interesse, den Genuss, geht, sucht vielmehr der sittliche Trieb die Zufriedenheit mit sich, geht auf Befreiung von der Natur und sieht den Genuss nur als Folge der Beschränktheit der Natur an. Der Gedanke vieler Mystiker, indem sie das Sich-ganz-aufgeben verlangen, ist nur darin irrig, dass sie dies als Zustand nehmen und nicht als stets nur anzustrebendes Ziel [3]. Ich darf also, will ich sittlich seyn, nie den Genuss wollen, da aber, indem mein Han-

1) System der Sittenlehre. WW. IV, p. 130. 131. 141.
2) Ebend. p. 137. 139. 3) Ebend. p. 145. 149. 150.

deln in die Sinnenwelt fällt, jeder erfüllte Zweck Genuss gibt, und er also unvermeidlich ist, so wird dieser Widerspruch dadurch gelöst, dass meine Absicht nicht auf ihn geht. Alle natürlichen Triebe, selbst Mitleid u. s. w. sind als solche unsittlich. Zu dieser negativen Bestimmung kommt dann die positive hinzu, dass ich nur die Selbstzufriedenheit zum Zweck haben soll, und da über diese das Gewissen entscheidet, in dem Gewissen als der Ueberzeugung von der Pflichtmässigkeit, die Norm für mein Handeln finde [1]. Selbst essen und trinken soll ich nur, um der Pflicht (des Reiches Gottes) Willen. Eine andre als solche Moral, die man *austère* nennt, gibt es nicht [2]. Weil aber der Wille des Menschen nicht nur reiner, sondern aus diesem und dem sinnlichen gemischter (d. h. sittlicher) Trieb ist, so ist der allendliche Endzweck als in der Unendlichkeit liegend anzusehn, und der Mensch, indem er seine jedesmalige Bestimmung erfüllt, nähert sich seiner allendlichen Bestimmung, ohne sie je zu erreichen. Mit der Forderung aber: um der Pflicht Willen stets seinem Gewissen gemäss zu handeln, ist das Princip einer reellen Sittenlehre gefunden und die Aufgabe des zweiten Hauptstücks gelöst [3]. — Das eigentliche System der Sittenlehre, welches im dritten dargestellt wird, enthält nun die Anwendung dessen, was in den ersten beiden entwickelt wurde. Hier wird nun zuerst die Frage beantwortet, ob das Gewissen, als ein Gefühl, auch eine sichere Norm des Handelns abgebe, ob es nicht auch irren könne. Diese Frage, welche mit der nach der Entstehung des Bösen zusammenfällt, wird so beantwortet, dass in einer Geschichte des sittlichen Bewusstseyns die verschiednen Stufen beschrieben werden, durch welche

1) System der Sittenlehre. WW. IV, p. 145. 156.
2) Ebend. p. 148. 149. 3) Ebend. p. 151. 156.

sich der Mensch zur wirklichen Freiheit erhebt. In der formalen Freiheit, welche sogleich gesetzt ist, wo der Mensch seiner Naturtriebe bewusst wird, ist er nur für uns, nicht für sich selbst frei. Dieses letztere wird er nun, indem er sich durch freie Reflexion über dieselben erhebt und also von ihnen losreisst. Dadurch entstehn ihm Maximen; indem aber diese zunächst nur Befriedigung der Lust enthalten, ist der Mensch hier nur noch ein verständiges Thier zu nennen, Klugheit vertritt die Tugend, wie dies die Theorie des Eigennutzes ausdrücklich will [1]. Noch höher erhebt er sich dort, wo eine grosse, aber blinde Begeisterung für die Selbstständigkeit jene heroische Denkart hervorbringt, die lieber grossmüthig ist als gerecht. Die höchste Stufe endlich ist, wo der Mensch nur um der Pflicht willen handelt und nicht sich seiner That freut, sondern sie kalt billigt. Man kann von dieser Stufenfolge nicht sagen, dass sie nothwendig ist, denn durch seine Freiheit erhebt sich der Mensch von einer zur andern, natürlicher Weise, oder als natürlicher Mensch lässt er sich von der Trägheit, diesem radicalen Bösen, halten. Nur ein Wunder kann ihn retten, freilich eines, das er selbst thun muss, dem natürlichen Menschen muss allerdings ein *servum arbitrium* zugeschrieben werden [2]. Anregung zu jenem Entschluss gibt ihm die theoretische Erkenntniss, und darum sind hier die Muster so wichtig. Die sittlichen Naturen, welche solche Muster darboten (Stifter positiver Religionen) hielten sich berufen von einer höhern Intelligenz und hatten, wenn sie unter „sich" ihr empirisches Ich verstanden, sogar Recht [3]. Wenn nun auch für das Leben die Formel ausreicht, dass zu thun sey, was das Gewissen vorschreibt, so muss doch die Wis-

---

1) System der Sittenlehre. WW. IV, p. 173. 176. 180 ff.

2) Ebend. p. 188. 196. 199. 201. 3) Ebend. p. 203.

senschaft auch materielle Bestimmungen über den Inhalt des Sittengesetzes geben. Diese sind nun daraus zu schöpfen, dass der Endzweck die absolute Selbstständigkeit ist, wie sie durch die völlige Ueberwindung der Naturtriebe erreicht wird. Dieser Selbstständigkeit, d. h. dem Sittengesetz soll ich als Mittel dienen, so dass Alles, mein Leib, ja sogar mein Erkennen nicht Selbstzweck ist, sondern zu seinem letzten Zweck das sittliche Handeln hat [1]. Wenn ich nun, um mich dazu zu bestimmen, einer Aufforderung, und also des Daseyns eines Vernunftwesens bedarf — eines, denn das Daseyn mehrerer ist nicht zu deduciren, sondern empirisch aufzunehmen, wodurch dieser Theil der Sittenlehre einen hypothetischen Character bekommt [2] — so darf ich dessen Freiheit nicht beschränken, muss also jeden Menschen als Zweck respectiren. Der Widerspruch zwischen dieser Forderung und der, dass Alles, selbst ich, Mittel seyn soll, findet seine Lösung darin, dass Alle einen Zweck haben, für welchen Jeder nur Mittel ist, so dass es für die Sittlichkeit, welche seyn muss, gleichgültig ist, durch welche Individuen sie realisirt wird [3]. Zur Erreichung jenes Zweckes, oder dazu, dass der Endzweck erreicht wird, indem jeder seinem Gewissen gemäss handelt, ist eine Verständigung über die Ueberzeugungen nöthig. Diese kommt zu Stande in der Kirche, in welche eben so wie in den Staat zu treten, für Jeden Gewissenspflicht ist — (das Naturrecht konnte das Eintreten nicht als Pflicht beweisen, s. p. 644) — das Symbol in jener, die bestehenden Gesetze in dieser sind das, worin die verschiednen Individuen übereinstimmen, und an welche derjenige anknüpfen muss, welcher sich, wo seine Ueberzeugung eine andre ist, mit den Uebri-

1) System der Sittenlehre. WW. IV, p. 212. 216.
2) Ebend. p. 220. 223. 225.
3) Ebend. p. 221. 230. 233.

gen verständigen will. Pfaffenthum und Despotismus wäre es, wenn jene Normen als unveränderlich gälten. Der wahre Protestantismus besteht darin, dass nicht sie als ewige Wahrheit, sondern von ihnen aus die ewige Wahrheit verkündigt wird. Je mehr Einem die gegenwärtige Kirche als Nothkirche, der gegenwärtige Staat als Nothstaat erscheint, welche zur Vernunftkirche und zum Vernunftstaat übergeführt werden müssen, desto weniger wird ihm der Beruf des Staats- und Kirchen-Beamten zusagen, desto mehr wird er seinen Beruf darein setzen, für das gelehrte Publicum zu arbeiten[1]. Staat und Kirche haben sich zur Gelehrsamkeit nur duldend zu verhalten, ja können ihren Beamten als solchen die Realisation ihrer Gedanken in der Sinnlichkeit verbieten (nicht dem Schriftsteller). Das Ziel, auf welches der Gelehrte hinweist und das erreicht werden soll, ist: dass Staat und Kirche wegfallen, indem nicht nur Legalität, sondern Moralität so herrschen, dass Jeder thun darf, was er will, weil Alle dasselbe wollen[2]. Was dann endlich das System der Pflichten betrifft, welches im dritten Hauptstück der Sittenlehre abgehandelt wird, so unterscheidet *Fichte* die mittelbaren oder bedingten Pflichten, unter welchen die verstanden werden, welche auf uns selbst, als auf die Mittel und Bedingungen der Sittlichkeit gehn, von den unmittelbaren oder unbedingten (absoluten), welche auf das Ganze gehn. Beide wieder werden, wenn sie übertragbare Pflichten sind, besondere, wenn sie es nicht sind, allgemeine genannt, so dass also die Pflichten unter diese vier Classen gebracht werden[3]. — Die allgemeinen bedingten Pflichten reduciren sich auf die Pflicht der leiblichen und geistigen Selbsterhaltung und

1) System der Sittenlehre. WW. IV, p. 234. 243. 248.
2) Ebend. p. 251. 252. 3) Ebend. p. 254. 255.

fallen mit *Kant's* vollkommenen Pflichten gegen uns selbst (s. p. 187) zusammen, die besondern bedingten Pflichten befassen die Pflichten des Standes, welcher nicht nach Neigung, sondern nach bester Ueberzeugung gewählt werden soll [1]. Ausführlicher werden die absoluten Pflichten behandelt, von denen die allgemeinen die sind, welche wir in Beziehung auf die formale Freiheit Andrer, ferner beim Widerstreit der formalen Freiheit vernünftiger Wesen, endlich hinsichtlich der Verbreitung und Beförderung der Moralität zu befolgen haben [2]. (Zu den ersten gehört das Unterlassen jeder Beschädigung durch Verletzung, Belügen u. s. w., zu den zweiten das Noth-, Zwangs- und Klagerecht, unter den dritten wird besonders die Pflicht des guten Beispiels und der Publicität betrachtet.) — Die besondern absoluten Pflichten betrachten die der natürlichen Stände (der Ehegatten, Eltern und Kinder) und die des Berufs. Dieser ist entweder der höhere, in welchem unmittelbar auf die Gemeinde vernünftiger Wesen gewirkt wird, wie dies Gelehrte, Volkslehrer, ästhetische Künstler, Staatsbeamte thun, oder der niedere, welchem die angehören, die als Producenten und Künstler auf die Natur einwirken. Die Pflichten beider werden ausführlich abgehandelt [3]. Auf Zweierlei in diesem letzten Abschnitt der *Fichte'schen* Sittenlehre ist nun besonders aufmerksam zu machen, weil es eigentlich über seine Principien hinausgeht und von spätern Philosophen weiter durchgeführt wird. Erstlich nämlich dies: *Fichte* trennt, ganz wie *Kant*, das Rechtliche und Moralische. Wie aber bei *Kant* in der Betrachtung der Geschichte, so wird bei *Fichte* in der Betrachtung der Ehe dieser Gegensatz überwunden, und zwar aus

---

1) System der Sittenlehre. WW. IV, p. 259—274.
2) Ebend. p. 276—325.
3) Ebend. p. 346—365.

demselben Grunde, der bei *Kant* (s. p. 191) angedeutet ward: *Fichte* war ein zu guter Ehemann, als dass er nicht hätte fühlen sollen, dass die Ehe mehr sey als ein Vertrag. Dieses Gefühl lässt ihn nicht nur die Ehe in der Sittenlehre und im Naturrecht abhandeln, sondern auch in dem letztern als einen Anhang behandeln und ausdrücklich sagen: die Ehe sey nicht nur eine juridische Gesellschaft, wie der Staat, sondern zugleich eine natürliche und moralische[1]. So hat *Fichte* den Begriff des über das Legale und Moralische hinausgehenden Sittlichen hinsichtlich der Ehe richtig gefasst, und demgemäss in dem Naturrecht eine so herrliche Schilderung und Entwicklung der Ehe, der verschiedenen und doch gegenseitigen Hingabe der beiden Persönlichkeiten gegeben, wie sie kein Andrer zu geben vermocht hat. Aber nur hier. Den Staat als sittliche Gemeinschaft zu fassen, hat er Späteren überlassen. — Das Zweite betrifft eine Aeusserung über die schöne Kunst. Er hat fortwährend den transscendentalen Standpunkt dem Standpunkt des Lebens entgegengestellt, Philosophiren ist Nichtleben, Sätze der Wissenschaftslehre ins Leben bringen, heisst dieses verwirren, auf dem Standpunkt des Lebens aber steht die Praxis. Nun aber sagt er in der Sittenlehre[2], die Kunst mache den transscendentalen Gesichtspunkt zum gemeinen, während das praktische Ich Sclave sey des Sittengesetzes, sehe, wer es ästhetisch betrachtet, in demselben nur sich selbst; eine Ansicht, die dem ganzen Leben Anmuth und Heiterkeit gebe. Wer sieht nicht in diesen Aeusserungen, die so seltsam contrastiren mit jener kalten Billigung, mit jenem Rigorismus der Pflicht, die ersten Spuren der *Schlegel'schen* Ironie, die eben das empirische Ich an die Stelle des transscendentalen stellt?

---

1) Grundlage des Naturrechts. WW. III, p. 304.
2) System der Sittenlehre. WW. IV, p. 353. 354.

4. Es ist bei der Darstellung des Kriticismus öfter hervorgehoben, wie die Consequenz der *Kantischen* Lehre darauf führe, keinen Gott als ein wirkliches persönliches Wesen zu statuiren, sondern seine Stelle durch die zu realisirende Aufgabe des höchsten Gutes zu ersetzen, es ist ferner gezeigt worden (u. a. p. 177), wie nahe *Kant* selbst dem kam, diese Consequenz auszusprechen. Was nun *Kant* nahe gelegt war, das ist bei *Fichte* ganz unabweisliche Forderung, und er hat diese mit Bewusstseyn erfüllt, und seine Ansicht mit Kühnheit ausgesprochen. Für die Theologie der Wissenschaftslehre sind die Abhandlung über den Grund unsres Glaubens an eine göttliche Weltregierung, welche *Fichte* den Vorwurf des Atheismus zuzog, seine Appellation an das Publicum, so wie seine Gerichtliche Verantwortungsschrift, welche diesen Vorwurf zu widerlegen suchen, endlich aber seine Bestimmung des Menschen die eigentlichen Quellen. (Die letzte dieser Schriften muss, so wie sein Sonnenklarer Bericht als die angesehn werden, in welcher der ursprüngliche Standpunkt der Wissenschaftslehre abgeschlossen wird. Daher kommen in ihr, weil sie an der Grenze steht, einige, aber nur sehr wenige, Punkte vor, wo er über denselben hinausgeht. Im Wesentlichen hat er Recht, wenn er die vollständige Uebereinstimmung dessen, was sie enthält, mit seinen frühern Schriften behauptet.) Wenn unter Seyn nichts Anderes verstanden werden kann, als was für mich Object ist, der ganze Complex von Objecten aber das ist, was man Welt nennt, so muss, wenn man das Seyn für das Absolute erklärt, oder was dasselbe heisst, das Absolute als Seyn fasst, man zur Weltvergötterung, zum Naturalismus kommen, welcher der eigentliche Atheismus ist [1]. Alle, die das Absolute als ein

1) Ueber den Grund unsres Glaubens. WW. V, p. 179.

Seyn nahmen, haben dasselbe rein aus sich ausgetilgt. Auch in der Wissenschaft kann man das Absolute nicht ausser sich anschaun, welches ein reines Hirngespinnst gibt, sondern man muss in eigner Person das Absolute seyn und leben [1]. Eben so muss Jeder, welcher Gott als Substanz bezeichnet, da diese Kategorie nur auf räumlich Beharrendes angewandt werden kann, Gott als ein sinnliches Ding betrachten, und ist also ein Götzendiener [2]. Endlich, wenn Einer von Gott Bewusstseyn oder Persönlichkeit prädiciren wollte, so machte er Gott zu einem endlichen Wesen, da Bewusstseyn nur dem individuellen, d. h. beschränkten Ich zugeschrieben werden kann [3]. Von solchen die Welt vergötternden götzendienerischen anthropomorphischen Vorstellungen ist die Wissenschaftslehre fern. Indem sie nämlich gezeigt hat, dass das Ich wesentlich praktisch, d. h. Wille ist, ist für sie das Höchste oder Absolute der Endzweck des praktischen Geistes, die moralische Weltordnung. Diese ist daher der alleinige Gott [4]. Nach einem Grunde der moralischen Ordnung zu fragen ist ein Widersinn, da sie ja nichts Zufälliges ist, nur vom zufälligen Seyn aber auf einen Grund zurückgeschlossen werden kann. (Fragen doch auch die Gegner nicht nach einem Grunde Gottes.) Gott ist daher Ordnung von Begebenheiten [5], er ist die feste Ordnung, nach welcher Pflichterfüllung selig macht. Sich auf diese Ordnung stützen, ist Religion; wenn unser endlicher Verstand diese Ordnung in ein existirendes Wesen verwandelt, so thut er, was wir thun, wenn wir unser Frieren als (von uns unabhängige) Kälte ansehn. Existenz

---

1) Bericht üb. d. Begriff d. Wissenschaftsl. (1806.) WW. VIII, p. 371.

2) Appellation. WW. V, p. 216.

3) Ueber den Grund unsres Glaubens. WW. V, p. 181. — Bestimmung des Menschen. WW. II, p. 305.

4) Ueber den Grund unsres Glaubens. WW. V, p. 185. 186.

5) Gerichtl. Verantwortungsschr. WW. V, p. 267.

ist ein sinnlicher Begriff[1]. Darum kann die Philosophie nicht das Daseyn Gottes beweisen, wohl aber kann sie den Glauben an Göttliches erklären. Sie soll nicht den Ungläubigen überführen, sondern die Ueberzeugung des Gläubigen ableiten, d. h. nur eine Deduction des religiösen Bewusstseyns seyn. Die Wissenschaftslehre erkennt daher die wahre Religion, die Religion des Rechtthuns an[2], sie ist aber Gottes, d. h. des Princips, zufolge dessen aus pflichtmässiger Willensbestimmung die Beförderung des allgemeinen Vernunftzwecks erfolgt, sie ist dieser Begebenheiten[3] so sicher, dass sie eher Akosmismus als Atheismus heissen kann[4]. Dieses Beharren und Festhalten an dem zu realisirenden Endzweck, ohne an seiner Möglichkeit zu zweifeln, ist Glaube, der sich also so auf den Willen gründet, dass ich sagen muss: ich glaube, weil ich will[5]. Mein Glaube, d. h. die Festigkeit meiner Zuversicht fällt zusammen mit dem Denken des Gesetzes (der Ordnung), welches Vernunft, Wille genannt werden kann. Dieser Wille, dieses Gesetz ist es, welches uns zuruft, dass die Welt Material unsrer Pflicht ist, und das in sofern Weltschöpfer ist, indem es in der endlichen Vernunft eine Welt erschafft[6]. Darum ist der Glaube, die moralische Ueberzeugung, der Grund jeder andern; nur daraus, dass ich handeln soll, weiss ich, dass es einen Stoff für mein Handeln, d. h. eine Welt gibt. Die gegebne Welt ist nur die Sichtbarkeit des Sittlichen. Unser Leben ist daher Leben dieses Gesetzes, wir sind ewig, weil es ewig ist. Ich bin unsterblich durch den Entschluss, dem Vernunft-

---

1) Appellation. WW. V, p. 207. 208. 218.
2) Ueber den Grund unsres Glaubens. WW. V, p. 178. 181.
3) Rückerinnerungen. WW. V, p. 365. 366.
4) Gerichtl. Verantwortungsschr. WW. V, p. 268.
5) Bestimmung des Menschen. WW. II, p. 253.
6) Ebend. p. 294. 303.

gesetz zu gehorchen, soll es nicht erst werden. Jenes Leben habe ich schon in diesem. Alles Leben ist sein Leben, es gibt keinen Menschen, sondern nur die ihren Zweck immer mehr verwirklichende Menschheit[1]. Nennt man das Absolute Gott, so offenbart sich Gott in der Erkenntniss, aber nur in ihr, nicht etwa in einer von der Erkenntniss unabhängigen Welt. Erkenntniss ist Bild Gottes, weil sie Bild ist eines Werdens, das Bild der ewig schaffenden Freiheit. Ihr Urbild, die wahre Welt, liegt nur im Vorbilde (Ideal), ist nie seyend, sondern nur werden sollend[2]. (Die zuletzt angeführten Sätze haben nun Veranlassung gegeben, dass man, namentlich in neuerer Zeit, von der Wissenschaftslehre gesagt hat, sie sey ein „ethischer Pantheismus". *Fichte* hat dies vorausgesehn, und warnt daher schon in seinen ersten Werken vor oberflächlicher Zusammenstellung. Ein Jeder, sagt er einmal, der versucht sey, die Wissenschaftslehre mit dem Spinozismus zu identificiren, solle den wesentlichen Umstand nicht vergessen, dass, was *Spinoza* als Seyn fasse, nach der Wissenschaftslehre Ziel des unendlichen Strebens sey, und daher niemals Seyn habe. In der That aber ist mit diesen Worten jede Zusammenstellung abgewiesen, und dass vielmehr *Fichte* sich dem Pantheismus diametral entgegengestellt hat, ward nicht nur von ihm selbst oft ausgesprochen, sondern auch die spätere Geschichte hat dies bestätigt, indem sie [s. den folgenden Band] zur weitern Entwicklung der Wissenschaftslehre den verklärten Spinozismus entgegentreten liess, den in mystischer Weise *Fichte* selbst, in strengwissenschaftlicher Form das Identitätssystem darbietet.) Die moralische Weltordnung ist aber nicht nur der höchste Punkt, zu dem sich die praktische Philosophie

1) Bestimmung des Menschen. WW. II, p. 263. 289. 305. 316. — Staatslehre vom J. 1813. WW. IV, p. 391.

2) Staatslehre vom J. 1813. WW. IV, p. 381. 387.

erhebt, sondern in ihr ist zugleich der eigentliche Schluss des ganzen Systems der Wissenschaftslehre gefunden. Um System zu seyn, sollte nämlich die Wissenschaftslehre einen Kreis bilden, in dem das Ende in den Anfang zurücklief (s. p. 619 u. a. a. O.). Nun wurde ausgegangen von der Einheit des Subjectiven und Objectiven (dem Subject-Object), welches nicht im Bewusstseyn sich findet, sondern allem Bewusstseyn zu Grunde liegt. Es wurde dann weiter gezeigt, wie das Bewusstseyn zu Stande kommt, welches Subjectives und Objectives einander gegenüber zeigt und zwar zunächst so, dass das Subjective Spiegel des Objectiven ist[1] (im theoretischen Verhalten), dann wie das Objective Abbild des Subjectiven (Zwecks) wird im praktischen Verhalten u. s. w. Endlich aber ist das Resultat, dass in der moralischen Weltordnung, wo alle Zwecke der Vernunft Realität enthalten, die wirkliche Vereinigung des Subjectiven und Objectiven, d. h. das Subject-Object, enthalten ist. Oder anders ausgedrückt: der Ausgangspunkt war das Ich, welches (noch) nicht Individuum war. Von da ward weiter fortgegangen und in der Rechts- und Sittenlehre gezeigt, unter welchen Bedingungen aus dem Ich das Individuum, verschiedne Individuen u. s. f. werden. Schon am Ende der Rechtslehre zeigte sich, wie in dem Staat die Individualität zurücktrat gegen die Eine Vernunft, die im Staat herrscht. Noch schlagender zeigte sich dies dort, wo das Individuum sich nicht nur zum legalen, sondern zum moralischen Handeln erhob, wo das Individuum unwesentlich wurde gegen das Sittengesetz, dessen Mittel es ist, und daher gegen die Eine Menschheit, als die ganze Sittlichkeit verschwand[2]. Das Resultat war also jenes Gesetz moralischer Verknüpfung, an dem ich Theil nehme, indem

1) Bestimmung des Menschen. WW. II, p. 225.
2) Grundlage des Naturrechts. WW. III, p. 203.

ich sein Glied bin[1], d. h. das Ich, das **nicht** (mehr) Individuum ist. Hier zeigt sich nun deutlich, warum *Fichte* sagen musste (s. p. 619), dass das Ich als Zielpunkt oder als **Idee** vom Ich als Ausgangspunkt unterschieden sey — ein Unterschied, auf welchem, wie sich später zeigen wird, die Nothwendigkeit beruht, dass über die Wissenschaftslehre hinausgegangen werde. Trotz dem aber fallen beide doch auch darin wieder zusammen, dass sie nicht-individuelles Ich sind, und daher kann *Fichte* in der Vorrede zur Bestimmung des Menschen, in der er im zweiten Abschnitt zeigt, wie das Ich **weiss** (theoretisch ist), im dritten, wie es **glaubt** (praktisch ist, **will**), sagen: das Ich, das in diesem Werke spricht, ist nicht der Verfasser, sondern was der Leser **werden** soll[2]. Vom Ich also, als noch nicht in den Gegensatz des Subjectiven und Objectiven getreten, wird ausgegangen, und nachdem gezeigt ist, dass im **Erkennen**, d. h. dem bewusstlosen Produciren, das Subject-Object nicht erreicht wird, wird mit dem Ziele des **Wollens**, d. h. des bewussten Producirens, geschlossen, welches das Ich ist, wie es siegreich aus jenem Gegensatz hervorgeht: — Anfang und Ende fallen zusammen und der Kreis des Systems ist geschlossen (vgl. p. 606).

§. 28.

Aufnahme der Wissenschaftslehre.

Schon als ein neues System musste die Wissenschaftslehre Anfeindungen erfahren. Noch mehr aber wurden diese hervorgerufen durch den esoterischen Character ihrer Lehren und den Ton ihrer Vertreter. Beides macht es unmöglich, dass sie Be-

1) Bestimmung des Menschen. WW. II, p. 297 ff.
2) Ebend. p. 168.

kenntniss einer grossen Schule wird. Wie später ihr Urheber selbst, so suchen auch ihre Anhänger bald eine Ergänzung ihrer Einseitigkeit. Dies gilt auch von denen, welche einzelne Winke der *Fichte'schen* Lehre benutzend, dieselbe in einen so extremen Subjectivismus verwandeln, dass die Unmöglichkeit, bei ihm zu beharren, Jedem unwiderstehlich sich aufdrängt. Diese Selbstauflösung der Ichheitslehre zeigt der, besonders durch *F. Schlegel* repräsentirte, Standpunkt der Ironie.

1. Wenn schon ein jedes neu auftretende System Widerspruch erfährt von denen, welche es als die Zurückgebliebnen bezeichnet, so musste die Wissenschaftslehre mehr als jede andre philosophische Lehre diese Erfahrung machen. Die Einzigen, die, als *Fichte* mit seiner Wissenschaftslehre auftrat, in philosophischen Dingen eine Autorität waren, sind die *Kantianer* (dieses Wort in so weitem Sinne genommen, dass *Reinhold* und *Beck* mit darunter befasst werden können). Nach *Kant's* eignem Vorgange hatten sie in *Fichte* zuerst nur einen hoffnungsvollen Verfechter ihrer Sache gesehn, und *C. C. E. Schmid's* Angriff gegen ihn, noch ehe er nach Jena kam, trug zu sehr das Gepräge persönlicher Gereiztheit, als dass er hätte Gehör finden sollen. Nun erschienen die ersten Sachen aus *Fichte's* Jenaer Zeit, welche für den Kriticismus eine Basis suchten, welche noch tiefer lag als das von *Reinhold* gefundene Fundament, und welche zu finden, ja welche nur, wenn sie aufgewiesen ward, zu denken, sehr grosse Schwierigkeiten darbot. Ganz zuerst wagte man sich mit keinem Urtheil hervor. *Kant* selbst, der zuerst *Fichte* zur weitern Begründung einer Parthie der Kritik der reinen Vernunft Glück gewünscht hatte, schrieb ihm nach der Er-

scheinung seines Programms mit einem gewissen Unbehagen darüber, dass er die „äusserst zugespitzten *apices* der subtilen theoretischen Speculation“, und „die dornichten Pfade der Scholastik“ sich ausgewählt habe, anstatt sein treffliches Talent popularer Darstellung zur Ausbreitung der Lehre des Kriticismus zu benutzen, ein Wink, den *Fichte* damit ablehnte, dass er höflich erklärte, er werde das Scholastische nicht aus den Augen setzen. Dabei blieb es zunächst. Die rücksichtslose Art aber, mit welcher *Fichte* gegen die meisten *Kantianer*, namentlich gegen *C. C. E. Schmid* verfuhr, denen er immer vorwarf, sie kauten nur an dem *Kantischen* Buchstaben ohne seinen Geist erfasst zu haben, die unverhohlene Weise, mit der er es aussprach, dass *Reinhold*, *Maimon*, *Beck* zwar weiter als jene, aber doch auch auf halbem Wege stehn geblieben seyen, dies musste natürlich Alle, die auch sonst nicht gleicher Meinung waren, gegen ihn aufbringen. So polemisirten denn ganz gleichzeitig die *Kantianer* von *Schmid's* Farbe, *Reinhold* und sein Gegner *Beck* gegen *Fichte*. *Jakob's* Annalen dienen dabei dem Letztern zum Organ. (Nur *Maimon* stimmte in dieses allgemeine Geschrei nicht ein.) Dennoch aber war die Polemik im Anfange noch nicht sehr allgemein. Den *Kantianern* hielt *Fichte* immer entgegen, dass er alle Behauptungen *Kant's* adoptire, während sie nur einige annähmen, und dass er im Stande sey, *Kant* vor dem Vorwurf von Widersprüchen zu retten. *Reinhold* gab er Alles zu, was dieser gelehrt hatte, eben so rühmte er *Beck's* Verdienste um den Kriticismus, nur sagte er beiden, sie seyen den Beweis schuldig geblieben, den die Wissenschaftslehre zu geben im Stande sey. Dies und zugleich die Behauptung, man habe die intellectuelle Anschauung nicht, oder man wolle sich nicht zu ihr erheben, imponirte mehr oder weniger, und hiess behutsam werden in der Polemik gegen Untersuchungen, welche nur die

Begründung betrafen. Auch konnten sich die Meisten nicht verhehlen, dass Manches schon bei *Kant* selbst ihnen unverständlich geblieben sey, z. B. die Lehre von der Apperception des (nicht empirischen) Ich. Weil sie aber das Uebrige verstanden zu haben meinten, so sprachen sie hinsichtlich jenes Punkts es aus, „sie verständen ihn nicht", was natürlich nicht ernstlich gemeint war, und nicht ihr Verständniss, sondern *Kant* herabsetzen sollte. Dies versuchten sie auch gegen *Fichte*, dessen Speculation eben nur jenen Punkt betraf. Ihr Schreck war gross, als er ruhig bemerkte, dies glaube er ihnen aufs Wort, als er ferner sagte, es habe durchaus nicht Jeder nöthig Philosoph zu seyn, sondern es sey Sache Weniger, das zu betrachten, was dem Bewusstseyn zu Grunde liege. Man glaubte dies zwar nicht, aber man schwieg. Anders aber ward es, als nun die Resultate dieser Ansicht sich geltend machten. Die Versuche, Alles, was man gewohnt war, als vorgefunden anzusehn, als Bedingung des Selbstbewusstseyns zu deduciren, rief den Spott, nicht nur der *Kantianer*, ja nicht nur der Philosophen, sondern Aller hervor, die sich Verstand zuschrieben. Er construire Luft und Licht *a priori* u. s. w., das wurde jetzt das Losungswort; Spott und Hohngelächter die Waffen, mit welchen man gegen *Fichte* zu Felde zog. Pamphlete, wie „die neusten Offenbarungen des Engels Gabriel" u. s. w., welche Persönlichkeiten hineinmischten, erschienen in Masse. *Nicolai* und seine Allgemeine Deutsche Bibliothek fingen an, im Vergleich mit *Fichte*, *Kant* als einen verständigen Mann zu preisen. Endlich aber wurden die Ansichten *Fichte's* über das Absolute, die schon in seinen frühern Schriften dem Kundigen sichtbar seyn mussten, namentlich durch die *Forberg'sche* Geschichte, dem grössern Publicum bekannt. Dies gab das Signal zu einer Fluth von Schriften gegen ihn, die sich noch mehrte, als *Kant* in seiner

bekannten Erklärung [1] vom 7. August 1799 öffentlich aussprach, er halte *Fichte's* Wissenschaftslehre für ein gänzlich unhaltbares System, die Kritik müsse nach dem Buchstaben und nicht nach dem *Beck'schen* oder *Fichte'schen* Geist verstanden werden, und habe nichts mehr zu fürchten, als ihre tölpischen und hinterlistigen Freunde. Anonym [2] und mit Nennung ihres Namens [3] schrieben jetzt die *Kantianer* gegen ihn. Die Polemik der Glaubensphilosophie tritt in dem p. 320 angeführten Brief *Jacobi's* an *Fichte* am Deutlichsten hervor, die der Halbkantianer ist bei der Darstellung von *Bouterwek's* und *Fries'* Lehren (s. p. 351. 387 u. a. a. O.) erwähnt, so wie auch das Werk angeführt wurde, das *Krug* gegen *Fichte* geschrieben hat. *Chr. Weiss* ward von den Göttinger gelehrten Anzeigen gerühmt, weil er Anti-*Fichtianer* sey. Wie der *Bardili-Reinhold'sche* rationale Realismus die Wissenschaftslehre ansah, ist gleichfalls schon gezeigt worden, und so ergibt sich, dass keine einzige der bisher characterisirten Richtungen nicht gegen sie aufgetreten ist. Zu diesen Angriffen kamen dann andre, die weniger einem streng wissenschaftlichen Standpunkt angehören, als dass sie die Rechte des gebildeten Menschenverstandes gegen den Idea-

---

1) Allg. Lit. Zeit. 1799. Intell. Bl. Nr. 109.

2) (*K. Th. Rinck*) Stimme eines Arktikers über *Fichte* und sein Verfahren gegen die *Kantianer*. 1799.

Vom Verhältniss des Idealismus zu Religion, oder: Ist die neuste Philosophie auf dem Wege zum Atheismus? 1799.

3) u. A. *Heusinger*, über das idealistisch-atheistische System des Herrn Prof. *Fichte*. Dresden und Gotha 1799.

Gottl. Chr. Fr. Fischhaber, Ueber das Princip und die Hauptprobleme des *Fichte'schen* Systems u. s. w. Carlsruhe 1801.

C. C. E. Schmid, Kritik des Buchs: die Bestimmung des Menschen (in seinen Aufsätzen philosoph. und theolog. Inhalts). Jena 1802.

Chr. F. Böhme, Commentar über und gegen den ersten Grundsatz der Wissenschaftslehre. Altenburg 1802.

lismus wahren wollen. Hierher gehört *Rückert* [1], selbst ein Schüler *Fichte's*, welcher durch seinen Rath die Speculation als Müssiggang bei Seite zu legen und sich auf die praktische Weisheitslehre zu legen, bei Vielen Beifall gefunden hat, natürlich aber auch Widerspruch von Seiten derer, welche im Idealismus wirkliche Speculation sehen, so von *Hegel* [2], dessen heftigen Angriff gegen *Rükkert Fichte* selbst sehr getadelt hat. Maassgebend schien für manche Gegner das Verhalten der Allg. Lit. Zeit. zu seyn. Diese enthielt zuerst sehr rühmende Artikel über *Fichte*. Im J. 1795 (18. August) vergleicht ein Recensent die Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten zum Schrecken der Allg. Deutsch. Biblioth. mit einer *Raphael'schen* Handzeichnung, in demselben Jahre wird *Visbeck* vorgeworfen (23. Novbr.), dass er noch mit *Reinhold* einen besondern Stoff der Vorstellung annehme, eine etwas höhnische Anzeige von *Schelling's* Schrift vom Ich (11. Oct. 1796) war nicht direct gegen *Fichte* gerichtet, und alles, was man daraus hätte folgern wollen, musste zurücktreten gegen die ausführliche Recension, in welcher (1798. Nr. 5 bis 9.) *Reinhold* sich zu *Fichte* bekannte, und zugleich den Standpunkt desselben für den allein wahren erklärte, und die sehr rühmende Recension von *Fichte's* Naturrecht (1798. Nr. 351.). Dies aber änderte sich im folgenden Jahre. Der in Privatbriefen begonnene, dann durch *A. W. Schlegel's* und *Schelling's* herausfordernde Aufsätze fortgesetzte Streit zwischen ihnen und den Herausgebern der Allg. Lit. Zeit., macht es — da man jene beiden gewohnt war als *Fichte's* Anhänger zu bezeichnen — erklärlich, dass die Zeitschrift bald anfing anders als bisher von *Fichte* und überhaupt

1) *Jos. Rückert*, Der Realismus oder Grundzüge einer durchaus praktischen Philosophie. Leipzig 1801.

2) Im krit. Journal. I, 2.

der neusten Philosophie zu sprechen. Die Anzeige von *Fichte's* Abgang von Jena im Intell. Bl. der Allg. Lit. Zeit. misst ihm alle Schuld bei. Es folgt ebendaselbst die bekannte Erklärung *Kant's* über die Wissenschaftslehre. *Greiling* äussert bei Gelegenheit des *Mellin'schen* Werks sich sehr spöttisch über die Kometen in der Philosophie. *Schelling's* Ideen über die Naturphilosophie werden nicht, wie er es gewünscht hatte, *Steffens*, sondern zwei andern Recensenten übertragen und unter der Ueberschrift Physik (1799. Nr. 316.) ziemlich wegwerfend behandelt. Noch mehr geschieht dies dem von den Gebr. *Schlegel* herausgegebenen Athenäum (1799. Nr. 372.). Eine Recension über *Michaëlis'* Rechtslehre (1800. Nr. 72.) tadelt die sklavische Anhänglichkeit an *Fichte*. Eine andre über *Mackensen* (Nr. 103.) verlangt, man solle es aufgeben, anstatt auf Thatsachen auf Thathandlungen Alles zu gründen, *Schütz* selbst bedauert es, in seiner Erklärung gegen *Schelling* (1799. Intell. Bl. Nr. 57 u. 62.), dass *Fichte* in der Allg. Lit. Zeit. so sehr gelobt worden sey. *Schlegel's* Lucinde wird bitter (Nr. 130.), die Briefe über dieselbe von *Vermehren* und *Schleiermacher* (Nr. 366.), sogar auf eine schmutzige Weise getadelt. *Reinhold's* Recensionen über *Bardili's* erste Logik (Nr. 127.) und *Schelling's* transscendentalen Idealismus (Nr. 231.) haben die Absicht, den Idealismus überhaupt als blosse Vorstufe zur wahren Philosophie darzustellen. Sie sind mit die letzten bedeutenden philosophischen Recensionen in der Allg. Lit. Zeit. gewesen. In der Philosophie ist sie mit dem 18. Jahrhundert zur Ruhe gegangen. Bei der grossen Autorität aber, die diese Zeitschrift seit ihrem Bestehn gerade in diesem Gebiete genossen hatte, war es begreiflich, dass seit sie der *Fichte'schen* Philosophie den Absagebrief geschrieben hatte, Viele, die sich bisher nicht herausgewagt hatten, jetzt einen Krieg gegen den „Atheisten“ begannen. Es lag in

der Natur der Sache, dass besonders seine Religionslehre angegriffen ward; anonyme Flugschriften [1] von den verschiedensten Standpunkten aus, erschienen, andre mit dem Namen ihrer Verfasser [2]. Wichtiger sind offenbar die Gegner, welche die Ansicht *Fichte's* in ihren eigentlichen Fundamenten angriffen. Nicht ohne Bedeutung ist hier *Fischhaber* [3], welcher an eine Coalition der *Fichte'schen* Lehre mit dem Spinozismus denkt, weil beide „viel näher verwandt seyen, als man meine". Die Entfernung *Fichte's* von Jena und von dem akademischen Katheder, die Unterbrechung seiner schriftstellerischen Thätigkeit, besonders aber die immer mehr hervortretende Ueberzeugung, dass *Schelling*, den man, nachdem *Fichte* sich zurückgezogen zu haben schien, als den Vertreter der Interessen der Wissenschaftslehre ansah, eine andre Lehre vortrage als *Fichte*, alles dies bewirkte, dass sich die Angriffe bald von der Wissenschaftslehre ab- und auf das Identitätssystem wandten.

2. Die früher (Bd. II, 2. p. 474.) ausgesprochene Behauptung, dass es dem Idealismus immer viel schwerer seyn wird, sich grossen Anhang zu schaffen, als der entgegengesetzten Ansicht, bestätigt sich hinsichtlich der aus dem Kriticismus hervorgegangenen Lehren. Die idealistischer gehaltene erste Auflage der Kritik der reinen Vernunft fand lange nicht den Beifall, welcher den spätern Auflagen, mit wegen der vielbesprochenen Widerlegung des Idealismus (s. p. 97) zu Theil ward, und eigentlich fand *Kant* ein grösseres Publicum doch erst seit *Reinhold*, der seine Lehre

---

1) u. a. Kritik der christlichen Offenbarung. Leipzig 1798. Etwas von dem Herrn Prof. *Fichte* und für ihn. Baireuth 1799. — *s.* Kann eine übersinnliche Weltordnung die Prädicate haben, die *Fichte* Gott beilegt? 1800.

2) u. A. *von Deyn*, Endurtheil in der *Fichte'schen* Sache. Jena 1800.

3) *Gottl. Chr. Fr. Fischhaber*, Ueber das Princip und die Hauptprobleme des *Fichte'schen* Systems, nebst einem Entwurf zu einer neuen Lösung derselben. Carlsruhe 1801.

realistisch fasste, während *Beck* so gut wie allein blieb und leider auch von der Folgezeit vernachlässigt worden ist. Dass darum die Wissenschaftslehre, die trotz ihres idealrealistischen Characters in mancher Beziehung, besonders durch die völlige Leugnung der Dinge an sich, noch idealistischer erscheinen konnte, als die Standpunktslehre, dass sie eines Anhanges sich nicht erfreuen konnte, der in Parallele mit der Legion von *Kantianern* zu stellen war, lag in der Natur der Sache. Dazu kam die Schwierigkeit der Untersuchungen. Da sie die Grundbedingungen alles Bewusstseyns zu erörtern versuchte, so konnte sie sich nicht auf die, zu erklärenden, Thatsachen des Bewusstseyns berufen, an denen man sich bei dem Lesen *Kantischer* Schriften immer wieder zu orientiren vermochte. (Die Punkte, wo dies nicht so leicht war, wie z. B. die Lehre vom transscendentalen Schematismus, besonders aber von der reinen Apperception blieben ziemlich unberücksichtigt.) Endlich aber war die bestimmte Terminologie bei *Kant* viel mehr geeignet, ihm eine grosse Schule zu gewinnen, als die Darstellungsweise *Fichte's*, dessen rastloser Geist immer nach neuen Formeln sucht, um ein Verständniss hervorzubringen, von dem er selbst sagt, es hänge gar nicht von den Worten ab. Im Gegensatz gegen *Reinhold* behauptet er, dass dessen Gedanken nur in seinen eignen Worten, die der Wissenschaftslehre in den allerverschiedensten sich ausdrücken lassen, wer daher seine Werke studiren wolle, müsse Worte Worte seyn lassen und nur suchen, dass er irgendwo in die Reihe seiner Anschauungen eingreife, fortlesen, auch wo er das Vorhergehende nicht verstehe, bis irgendwo an einem Ende ein Lichtfunken herausspringe [1]. Trotz aller Versicherungen, dass er in seinen Untersuchungen ganz kalt sey, nicht einmal einen

1) An *Reinhold*. 2. Juli 1795.

logischen Enthusiasmus statuire, schreibt er nicht nur mit Eifer, sondern eigentlich in steter Leidenschaft, und darum haben seine Schriften bei Weitem mehr zur Entwicklung der eignen Ideen entzündet, als dass sie eine streng abgeschlossene Schule gebildet hätten, wie vor ihm *Wolff* und *Kant*, nach ihm *Hegel*. Dennoch aber sind einige Werke erschienen, welche ganz auf dem Standpunkte der Wissenschaftslehre stehn. Der Zeitfolge eben so wie der Bedeutung nach sind hier zuerst die ersten Schriften von *Schelling* zu nennen. Die erste [1] derselben erschien ein Jahr nach *Fichte's* Programm, ist aber nach dem Datum der Vorrede schon im Jahre 1794 geschrieben. Mit der zweiten [2] hat sich *Fichte* so einverstanden erklärt, dass er sie geradezu in dem oben erwähnten Briefe an *Reinhold* einen Commentar seiner Schrift nennt und der Ansicht ist, *Schelling* selbst habe sie nicht als solche bezeichnet, um nicht, wo er *Fichte* nicht verstanden, seine Irrthümer auf *Fichte's* Rechnung geschoben zu wissen. An diese Abhandlungen schliessen sich die Briefe über Dogmatismus und Kriticismus [3], welche zu dem Besten gehören, was *Schelling* je geschrieben hat, und das wahre Verhältniss der Wissenschaftslehre zu dem dogmatisch aufgefassten Kantianismus vortrefflich auseinandersetzen. Die letzte Schrift [4] endlich, welche hier erwähnt werden muss, enthält einige gleichfalls in dem philosophischen Journal zuerst erschienene Abhandlungen, die ihre Absicht schon in ihrem Titel

---

1) *Schelling:* Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt. Tübingen 1795.

2) *Dess.* Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen. Ebend. 1795. (Nachher in den philos. Schriften. Landshut 1809.)

3) Zuerst in *Niethammer's* philos. Journal, 1796; dann in den philosoph. Schriften, 1809.

4) *Dess.* Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre. (Nachher in den philos. Schriften.)

verrathen. Alle diese Abhandlungen wurden von dem sachverständigen Publicum so sehr als authentische Documente des *Fichte'schen* Standpunkts angesehn, dass z. B. *Reinhold* in *Schelling* immer den zweiten Urheber desselben anerkannt hat. (So schon in seiner Recension über *Fichte's* Hauptwerke, durch die er sich für *Fichte* erklärte.) Wenn *Schelling* sogleich beim Anfange seiner philosophischen Studien über *Kant* hinausging und sich zu *Fichte* gesellte, so war dies anders mit *Forberg* (s. p. 472), und mit *Niethammer*, welche Beide *Fichte* als Docenten in Jena vorfand und die allmählig von dem *Kant-Reinhold'schen* Standpunkt zu dem seinigen übergingen. *Niethammer* (geb. 1766, seit 1792 Docent, dann Professor in Jena, später in Würzburg, dann in Bamberg, gestorben 1848 in München), welcher zuerst durch seine p. 572 angeführte Schrift mit *Fichte* in ein persönliches Verhältniss kam, trat ihm als College und dann als Mitredacteur des früher von ihm allein herausgegebnen Journals natürlich noch näher. Seine Werke, die p. 572 angeführt wurden, betreffen besonders die praktische Philosophie, wie denn auch nach den Lectionscatalogen Vorlesungen über die natürliche Theologie die ersten waren, die er gehalten hat. Dass diesen beiden, ursprünglich seinen Schülern, *Reinhold* selbst durch seinen Uebertritt zur Wissenschaftslehre folgte, ist bereits p. 475 ff. gezeigt worden. An die genannten Männer schliesst sich dann weiter *Schad*. Als Lehrer der Philosophie im Kloster Banz führte er den Klosternamen *Romanus*. Bei seinen spätern Schriften nennt er sich *Johannes Baptista Schad*. Nachdem er sich dem klösterlichen Zwange und der Gefahr des Gefängnisses, die ihn bedroht, weil man ihm eine missfällige Schrift (mit Recht) zuschrieb, durch eine gefahrvolle Flucht aus dem Kloster Banz befreit hatte, kam er nach Jena, habilitirte sich dort, und las philosophische Collegia. Später hat er die von *Fichte* nicht angenom-

mene Professur der Philosophie in Charkow erhalten, und ist endlich als Professor *emeritus* in Jena, wo er privatisirte, vor einigen Jahren gestorben. Sein erstes commentirendes Werk [1] erhielt von *Fichte* selbst, dem es vorgelegt wurde, das Zeugniss: er habe keine einzige Stelle gefunden, welche beweise, dass er nicht verstanden worden sey. Ihm folgten dann andre Werke, welche das System der Wissenschaftslehre betreffen [2], besonders aber sich die Rechtfertigung der Religionslehre dieses Systems zur Aufgabe machen [3]. In diesen Werken zeigt sich *Schad* als einer der wenigen strengen Anhänger *Fichte's*. Später entfernt er sich mehr von ihm und nähert sich *Schelling* an [4]. Die letzten Sachen, die er geschrieben hat, sind lateinische Compendia zu Vorlesungen, welche in Charkow gedruckt wurden und wenig bekannt geworden sind [5]. Jedenfalls gehört *Schad* zu den Bedeutendern unter *Fichte's* Anhängern. Ohne sich ihm ganz anzuschliessen, hat doch in Vielem sich mit *Fichte* einverstanden gezeigt *Mehmel* [6]

1) *Schad*, Gemeinfassliche Darstellung des *Fichte'schen* Systems und der daraus hervorgehenden Religionstheorie. (Bd. 1 u. 2. Erfurt 1799 ff. Bd. 3. Ebend. 1802.)

2) *Dess. De nexu intimo inter philosophiam theoreticam et practicam. Jen.* 1800.

Dess. Geist der Philosophie unsrer Zeit. Jena 1800.

Dess. Ob *Kant's* Kritik Metaphysik sey? (In *Fichte's* und *Niethammer's* Journal. Hft. 9.)

Dess. Grundriss der Wissenschaftslehre. Jena 1800.

Dess. Transscendentale Logik. Jena 1801.

3) *Dess.* Absolute Harmonie des *Fichte'schen* Systems mit der Religion. Erfurt 1802.

4) *Dess.* System der Natur- und Transscendentalphilosophie in Verbindung dargestellt. 2 Bde. Landshut 1803—4.

5) *Dess. Institutiones philosophiae universae. P. I. Logicam complectens. Chark.* 1812.

Dess. Institutiones juris naturae. Ibid. 1814.

6) *Gottl. Ernst Mehmel*, Versuch einer compendiarischen Darstellung der Philosophie. Erlangen 1797. (1r Thl. Theorie des Vorstellungsvermögens.)

(vor einigen Jahren als Professor in Erlangen gestorben). Von minderer Bedeutung als die Genannten ist *Schaumann* [1], welcher in seinen naturrechtlichen Arbeiten erst *Kant*, dann *Reinhold*, endlich *Fichte* folgt und die *Fichte'sche* Religionslehre gut characterisirt, indem er zeigt, dass frühere Philosophen noch weiter gegangen seyen. Sklavischer als *Schaumann* schliesst sich an *Fichte* an *Michaëlis*, dessen Werk [2] schon den Commentator ankündigt. Andre entlehnten ihm Vieles, ohne dass sie ganz in seine Ansichten eingingen, so dass sie fast in der Mitte zwischen *Kant* und ihm stehen blieben [3]. Gehn wir von den Büchern zu den Zeitschriften über, so ist schon oben gesagt, wie sich die Allg. Lit. Zeit. zur Wissenschaftslehre verhielt. Ihr eigentliches (man kann sagen officielles) Organ blieb das Philosophische Journal von *Fichte* und *Niethammer*. Einige Jahre hindurch war die von *Meusel* herausgegebne Erlanger Literaturzeitung eine eifrige Verfechterin dieser Lehre, und eben darum von allen Seiten angefeindet. Schon im Jahre 1802 aber war sie genöthigt, weniger häufig zu erscheinen, und *Schelling*, unter dessen Aegide sie in der ersten Zeit besonders stand, hat sich andre Organe gesucht.

Gottl. Ernst Mehmel, Versuch einer vollständigen analytischen Denklehre. 1803.

Dess. Ueber das Verhältniss der Philosophie zur Religion. 1805.

Dess. Lehrbuch der Sittenlehre. Erlangen 1811.

Dess. Reine Rechtslehre. Ebend. 1814.

1) *C. G. Schaumann*, Wissenschaftliches Naturrecht. Halle 1792.

Dess. Kritische Abhandlungen zur philos. Rechtslehre. Ebend. 1795.

Dess. Elemente der reinen Logik nebst einem Grundriss der Metaphysik. Giessen 1795.

Dess. Versuch eines neuen Systems des natürlichen Rechts. Halle 1796.

Dess. Erklärung über *Fichte's* Appellation. Giessen 1799.

2) *C. F. Michaëlis*, Philosophische Rechtslehre, zur Erläuterung über *Fichte's* Grundlage des Naturrechts. 3 Thle. Leipzig 1797—99.

3) u. A. *J. E. C. Schmidt* und *F. W. D. Snell*, Erläuterungen der Transscendentalphilosophie für das grössere Publicum bestimmt. Giessen 1800.

Im Ganzen war die Blüthezeit der Wissenschaftslehre sehr kurz; eigentlich beschränkt sie sich auf die Jahre, wo *Fichte* in Jena docirte.

3. Zunächst scheint es, als sey die *Fichte'sche* Ichheitslehre ein so extremer Idealismus, dass sie sich nur halten kann, indem sie sich gegen alle Einwände des stets realistischen gesunden Menschenverstandes taub macht, und umschlagen muss, sobald sie ihm Gehör gibt. Wenn nun auch in der allerersten Zeit die Wissenschaftslehre das gemeine Bewusstseyn darin angreift, dass sie fordert, sich zum reinen Ich zu erheben, und es als Characterschwäche ansieht, wenn dies nicht geschieht, so tritt dies später zurück. Indem nämlich *Fichte* den Standpunkt des Philosophen von dem des Lebens immer mehr trennt, kommt er (besonders in seinem sonnenklaren Bericht) endlich dazu, dass es fast wie ein Belieben aussieht, ob man realistisch die Dinge als Dinge, oder idealistisch als Product der Einbildungskraft ansieht. Er schliesst, wie *Kant*, Friede mit dem gemeinen Bewusstseyn, weil sie nie einander ins Gehege kommen können. Er erklärt es für Unsinn und Verworrenheit, wenn Sätze der Wissenschaftslehre praktisch angewandt würden u. s. w., und lässt also den gemeinen, praktischen Verstand beim Alten. Wenn nun aber die Repräsentanten des letztern sich nicht damit beruhigten, sondern dennoch von ihm turbirt zu seyn behaupteten, so liegt der Grund in dem ganz richtigen Gefühl, dass in dieser Unterscheidung ein Dualismus liege; diesen trauten sie nun dem Philosophen, der so alle Gegensätze durch Synthesen überwand, nicht zu, und darum machen sie immer *Fichte's* Ich zum gemeinen. Nicht nur aber, dass seine Gegner diesen Missverstand begehn, sondern unter seinen exaltirtesten Anhängern ist Einer, dem dieser Dualismus unerträglich ist, und der, indem er ihn zu überwinden sucht, mehr als *Fichte* jemals, mit dem gemeinen

Bewusstseyn bricht, gerade weil er die Wissenschaftslehre der Auffassungsweise gemässer fasst, welche das gemeine Bewusstseyn von ihr gehegt hatte. Dies ist:

Schlegel.

C. W. Friedrich Schlegel (später geadelt) wurde am 10. März 1772 in Hannover geboren, studirte in Göttingen und Leipzig die Philologie, privatisirte dann theils in Dresden, theils in Jena, theils in Berlin, und habilitirte sich im Jahre 1800 als Privatdocent in Jena, wo er mit Beifall philosophische Collegia — (über Bestimmung des Gelehrten, Principien der Philosophie, Aesthetik u. A.) — las. Indess gab er diese Stellung bald auf, lebte dann eine Zeit lang in Paris, und beschäftigte sich neben den philosophischen Vorlesungen, die er hielt, besonders mit romanischer und indischer Sprache und Literatur. Im Jahre 1808 ging er, nachdem er in Cöln katholisch geworden war, nach Wien, wo er nicht nur durch wissenschaftliche Vorträge ein grosses Publicum, sondern auch als Redacteur des Oesterreichischen Beobachters und sonst durch diplomatische Schriften das Vertrauen der Regierung erwarb. Nachdem er eine Zeit lang als Legationsrath der Oesterreichischen Gesandtschaft bei dem Deutschen Bundestage angehört hatte, kehrte er 1818 wieder nach Wien zurück, und hielt abermals öffentliche Vorlesungen. Im Jahre 1828 machte er eine Reise nach Dresden, und in der Mitte einer Reihe von Vorträgen überraschte ihn hier der Tod am 12. Januar 1829. Die hauptsächlichsten Verdienste hat sich *Friedrich Schlegel* im Verein mit seinem ältern Bruder *August Wilhelm*, um die schöne Literatur erworben, indem sie als geschmackvolle Kritiker allem Unschönen entgegentraten und zugleich mit der Literatur andrer Völker und andrer Zeiten bekannt machten. Was er so zur Ausbildung der romantischen Dichterschule gethan, gehört nicht hierher.

Uns interessiren nur seine Arbeiten, die die Philosophie betreffen, und auch unter diesen am Meisten seine frühern, in welchen er den der Wissenschaftslehre entlehnten Gedanken eine so eigenthümliche Wendung gibt, dass damit der *Fichte'sche* Idealismus zu einem Punkt geführt wird, wo seine Einseitigkeit ganz offenbar werden muss. Die spätern Versuche *Schlegel's* dieser Einseitigkeit abzuhelfen, haben darum bei Weitem die Wichtigkeit nicht, weil neben ihm Andre mit diesen Versuchen viel glücklicher waren. Jene angedeutete Consequenz aber zog aus dem Fichtianismus Niemand mit solcher Energie, als er. Von seinen wissenschaftlichen Schriften [1], deren vollständiges Register die Anmerkung gibt, sind daher die durch den Druck ausgezeichnet, welche hier von Wichtigkeit sind. — Aus den, von *Windischmann* herausgegebnen, Fragmenten ergibt sich, dass schon im Jahre 1796 *Schlegel* eifrig bemüht war, ein philosophisches System im Sinne des Idealismus auszubil-

1) *Fr. Schlegel*, Griechen und Römer. Hamburg 1797.
Dess. Geschichte der Poesie der Griechen und Römer. Berlin 1798.
Dess. u. *Aug. Wilh. Schlegel's* Athenäum, eine Zeitschrift. 1798—1800.
Dess. Lucinde, ein Roman. Berlin 1799.
Dess. u. *Aug. Wilh. Schlegel's* Characteristiken und Kritiken. Königsberg 1801 (verschiedne früher gedruckte Aufsätze enthaltend).
Dess. Geschichte der Jungfrau von Orleans. Berlin 1802.
Dess. Europa, eine Monatsschrift. 2 Bde. Frankfurt 1803—5.
Dess. Philosophische Vorlesungen aus den Jahren 1804—1806, herausgeg. von *Windischmann*. 2 Bde. Bonn 1836—37.
Dess. Sammlung romantischer Dichtungen des Mittelalters. 2 Bde. Paris 1804.
Dess. Ueber die neuere Geschichte. Wien 1811.
Dess. Deutsches Museum. Wien 1812.
Dess. Geschichte der alten und neuen Literatur. Wien 1815.
Dess. Concordia, eine Zeitschrift. Wien 1820—21.
Dess. Philosophie des Lebens. Wien 1828.
Dess. Philosophie der Geschichte. 2 Bde. Wien 1829.
Dess. (Dresdner) Philosophische Vorlesungen, insbesondre über Philosophie der Sprache. Wien 1830.
Dess. Sämmtliche Werke. 2te Aufl. 14 Bde. Wien 1846.

den. Mit offenbarer Ungerechtigkeit gegen *Kant*, spricht er schon in jener Zeit den auch später oft wiederholten Vorwurf aus, *Kant's* Ansicht sey ein blosser Synkretismus von *Locke'schen*, *Hume'schen* und *Berkeley'schen* Lehren, er habe so wenig ein festes System, dass ein Rigorist ihn nicht würde für einen Philosophen gelten lassen [1]. Eben deswegen aber bezweifelt *Schlegel* in seiner Recension der vier ersten Bände von *Niethammer's* Journal, die zuerst in der Allg. Lit. Zeit. erschien, dass sich die von *Fichte* in seiner neuen Darstellung der Wissenschaftslehre behauptete Uebereinstimmung der *Kantischen* Lehre mit der Wissenschaftslehre beweisen lasse [2]. Die letztere nämlich ist wirklich Idealismus, ja *Fichte* hat unter allen bisherigen Philosophen den vollendetsten Idealismus aufgestellt [3]. *Fichte's* Wissenschaftslehre, die französische Revolution und *Göthe's* Meister sind die grössten Tendenzen des Zeitalters [4]. Doch aber finden sich schon in den frühesten Sachen von *Schlegel* Aeusserungen, welche zeigen, dass ihm der *Fichte'sche* Idealismus als unvollendet erschien, und dass er meint, er und *Hardenberg* (*Novalis*) seyen mehr [5] als *Fichte*. Obgleich dort nicht ausdrücklich gesagt wird, worin die Halbheit des *Fichte'schen* Idealismus besteht, so geht doch aus Allem hervor, dass *Schlegel* schon damals dasselbe an ihm tadelte, was er mehrere Jahre später so ausspricht, dass die Trennung des unbedingten und bedingten Ichs, oder die Trennung von Leben und Speculation ganz unphilosophisch sey, eben so sehr wie ein Entgegensetzen von Glauben und Wissen [6]. Moralische Gründe sol-

---

1) Philosophische Vorlesungen von 1804—6. II, p. 412—413.
2) Characteristiken und Kritiken. I, p. 75 ff.
3) Philosoph. Vorlesungen von 1803. I, p. 284.
4) Fragmente im Athenäum. I, 2. p. 56.
5) Fragmente in den Philosoph. Vorlesungen. II, p. 421.
6) Philosoph. Vorlesungen von 1803. I, p. 296.

len es gewesen seyn, welche *Fichte* verhindert hätten, diesen Dualismus zu überwinden, auf den der Letztere immer wieder zurückkommt, wenn er einprägt: Niemand solle nur Philosoph seyn u. s. w. Nun liegt es auf der Hand, dass jener Gegensatz in einer doppelten Weise überwunden werden kann: Entweder nämlich kann man das unbedingte Ich so mit dem gemeinen identificiren, dass man das Letztere in die Stelle von jenem setzt, womit an die Stelle der sittlichen Freiheit mehr oder minder die Willkühr treten wird, oder aber man kann gerade umgekehrt das empirische Ich so in das reine Ich aufgehn lassen, dass man sich dem Pantheismus annähert. Beide Wege hat nun *Schlegel* versucht, und zwar so, dass das erste Auskunftsmittel zuerst, das zweite in seinen spätern Lehren von ihm ergriffen wird, wo er ausdrücklich den Pantheismus als die eigentliche Consequenz des *Fichte'schen* Standpunkts bezeichnet. Dadurch, dass an die Stelle von *Fichte's* unbedingtem, nie im Bewusstseyn gegebnen, Ich das einzelne Subject sich stellt, entsteht der Standpunkt der Ironie, — dadurch, dass im Gegentheil es in dem unbedingten Ich aufgeht, der Idealismus, den *Schlegel* bald als objectiven, bald als absoluten, bald als transscendentalen bezeichnet, und den er in seinen Philosophischen Vorlesungen, besonders aber in seiner Philosophie des Lebens entwickelt hat. Der erstere ist eine reine Consequenz der ursprünglichen *Fichte'schen* Ichlehre, der letztere ist, wie die veränderte *Fichte'sche* Lehre, ein Versuch jenes „Gefühl der absoluten Einsamkeit", welches *Schlegel* selbst als das Eigenthümliche jedes Idealismus angibt [1], los zu werden, und zu einer wirklich objectiven, substanziellen Welt zu gelangen. Da dieser Versuch nun dem *Schelling'schen* Identitätssystem viel vollständiger ge-

1) Philosoph. Vorlesungen von 1803. I, p. 290.

lungen war, so hat die spätere *Schlegel'sche* Lehre, eben wie die veränderte *Fichte'sche* nur dieses indirecte Interesse, dass sie zeigen, wie allgemein gefühlt das Bedürfniss war, dem das Identitätssystem abhalf. Dagegen hat die frühere *Schlegel'sche* Lehre eine directe Wichtigkeit für die Geschichte der Philosophie, weil sie die exacteste Formel ist für eine ganze Weltanschauung. — Eine Andeutung zu derselben findet sich, wie p. 664 angegeben, bei *Fichte*, wenn er der Kunst das Privilegium ertheilt, die Kluft zwischen Speculation und Leben zu füllen, indem sie den transscendentalen Standpunkt zum gemeinen mache, und an die Stelle des Gehorsams gegen das Gesetz, die Heiterkeit des Genusses stelle. Wenn aber *Fichte* schon verlangte, dass der Mensch nicht nur Philosoph sey, so konnte er ihm noch weniger gestatten, nur Künstler zu seyn, er, welchen *Schlegel* sogar zu den Feinden der Kunst rechnet. Jenen Gedanken *Fichte's* — wenn er nicht anders ursprünglich *Schlegel* angehört und von *Fichte* adoptirt ward — führt nun *Schlegel* weiter aus, nur mit dem grossen Unterschiede, dass er diesen Standpunkt nicht der Philosophie entgegenstellt, sondern vielmehr mit ihr identificirt. Poesie und Philosophie sind dasselbe, sie sind nur verschiedne Formen eines und desselben, was man Religion nennen kann, darum steht *Novalis* so hoch, weil in ihm sich beide ganz durchdrungen haben. Diese Verbindung gibt die göttliche Welt der ewigen Bildung, der sich jeder opfern muss, anstatt sich an die politische Welt zu verschleudern. In dieser Vereinigung ist Realismus und Idealismus Eins [1]. Das Zweite aber, wodurch *Schlegel* wesentlich von *Fichte* abweicht, ist, dass es nach ihm einen gemeinen Standpunkt oder einen Standpunkt des blossen Lebens im Gegensatz gegen jenen poetisch-philosophischen gar nicht geben

1) Ideen im Athenäum. III, 1. p. 12. 21. 23. 33.

soll, weil dies der Standpunkt der Rohheit wäre. Der Künstler ist der wahre Mensch. In ihm spricht die Stimme der Gottheit, zu der sich die Pflicht der *Kantianer* wie die getrocknete Pflanze zu der frischen Blume verhält. Der Künstler allein ist der wahre Religiöse und der wahre Geistliche. Der Entschluss, sich vom Gemeinen abzusondern, macht den Künstler. Das Leben der wahren Poesie in dem Menschen ist nun, was *Schlegel* Genialität nennt, darum hat jeder vollständige Mensch einen Genius und die wahre Tugend ist Genialität [1]. Die Repräsentanten der Genialität werden nun bald als die Genialen, bald als die Poetischen, besonders aber als die Geistreichen und Gebildeten den Rohen, Platten, Gemeinen, Prosaischen, entgegengestellt, welchen letztern Jene natürlicher Weise paradox erscheinen müssen, da es für Viele die grösste Paradoxie ist, wenn Jemand Geist und Character hat [2]. Natürlicher Weise steht der Geniale oder wahrhaft Gebildete zu den sittlichen Bestimmungen ganz anders, als der Platte. Dieser ist durch sie gebunden, und kann sich daher zu keiner Freiheit erheben. Auch die bisherigen Philosophen kommen über diese Gebundenheit nicht hinaus. So naméntlich *Kant* nicht. Hinsichtlich des legalen Handelns ist dies klar, aber auch im moralischen Handeln ist er nicht frei, denn Legalität und Moralität sind eigentlich nur verschiedne Formen desselben Inhalts oder wie *Schlegel* einmal witzig sagt: *Kanten* war die Jurisprudenz auf die innern Theile gefallen, das heisst nun Moral [3]. Gleiches gilt nun auch von *Fichte*. Da dieser, um nicht Alles auf blosse Willkühr zurückzuführen, die Schranken des Ichs nothwendige seyn lässt, beschränkt er das Ich durch Gesetze, unter-

1) Ideen im Athenäum. III, 1. p. 6. 9. 10. 11. 12. 28.

2) Characteristiken und Kritiken. (Recension von *Niethammer's* Journal.) I, p. 72.

3) Characteristiken und Kritiken. (Eisenfeile.) I, p. 246.

wirft es also einem Fremden, und ist daher genöthigt ein Nicht-Ich anzunehmen [1], woher es denn endlich kommt, dass er in seinem Naturrecht und seiner Sittenlehre nicht oder doch nur in der Methode über *Kant* hinausgeht [2]. Wegen dieser Unfreiheit spöttelt *Schlegel* über die Transscendentalphilosophen, die so gern von der Seligkeit sprechen, die sie im Aether des Gedankens geniessen, dabei aber immer so verdrossen und gequält aussehn. Ganz anders das geniale Ich. Dieses ist wirklich frei. Weil es Alles selbst setzt, nicht ihm Etwas gesetzt wird, deswegen erfreut es sich, wie *Jacobi* dies nur versucht, jener Licenzen hoher Poesie, welche die Heroen gegen die Grammatik der Tugend sich erlauben dürfen, es steht über derselben [3]. Es gibt gar Nichts, das es als ein Absolutes respectiren müsste, die ethischen Postulate und Imperative sind ihm nur Rechenpfennige [4], welche gelten, weil und was das Ich will. Mit jenem Gefesseltseyn durch ein Gesetz hängt dann weiter zusammen, dass es für die gemeinen Naturen nichts Höheres gibt, als die Arbeit. Auch die *Kant-Fichtesche* Philosophie kennt doch am Ende nichts Höheres als die rastlose Arbeit. Anders ist es bei den Genialen. An die Stelle der Arbeit tritt hier der Genuss. Wie die Götter Griechenlands müssig gehn, so streben die Dichter, Weisen und Heiligen, darin den Göttern ähnlich zu werden. Die Sorglosigkeit und Unthätigkeit tritt an die Stelle des unbedingten Strebens und Fortschreitens, dieses leeren unruhigen Treibens, das Langeweile wirkt und zur Apathie führt. Fleiss ist der Todesengel mit feurigem Schwerdt, der die Rückkehr ins Paradies verwehrt. Man muss sich im Genusse des Daseyns über alle, doch end-

1) Philosoph. Vorlesungen von 1803. I, p. 285.
2) Ebend. p. 471.
3) Characteristiken u. Kritiken. (Ueber *Jacobi's* Woldemar.) I, p. 43.
4) Ebend. (Eisenfeile.) p. 246.

liche, und also verächtliche, Zwecke erheben[1] u. s. w. Darum nennt *Schlegel* die Faulheit göttlich, was man ihm sehr übel genommen hat, während ein gerühmtes Distichon — (Adel ist auch in der sittlichen Welt, „gemeine Naturen Zahlen mit dem, was sie thun, edle mit dem, was sie sind) — eigentlich denselben Gedanken enthält, den *Schlegel* in seiner Idylle über den Müssiggang mit den eben angeführten Worten ausdrückt. Dieses Verhalten nun des Genies wird im Gegensatz gegen die Prosa des gemeinen Lebens als die wahre Poesie, bald wieder, um es von dem trübseligen Ernste der Arbeit zu unterscheiden, als das heitre Spiel, als der Witz, als der Humor[2] bezeichnet. Der klassisch gewordene Name aber dafür ist die Ironie. Alles darum, was von der Genialität prädicirt wurde, dient dazu, um den ironischen Standpunkt zu beschreiben. Sie ist die Form des Paradoxen. Sie ist die freieste aller Licenzen, durch die man sich über Alles hinwegsetzt[3]. In ihr verschwinden die Härten des der Arbeit gewidmeten Lebens, denn sich zur Ironie erheben, heisst den Grazien opfern[4]. Das Ich verhält sich ironisch, indem es, wo es irgend Etwas gelten lässt, zugleich darüber hinaus ist, so dass es ihm nicht Ernst ist mit dieser Hingabe. Nur dem Geistlosen gilt Etwas als Gesetz, der Geistreiche weiss Alles als von ihm selber gesetzt, und daher ist es, wenn er nicht will, nicht mehr gültig. Jeder Zweck ist endlich und eitel. Dieses ironische Hinwegsetzen über alles Gesetzliche ist die eigentliche Sittlichkeit, deren erste Regung darum Opposition gegen die positive Gesetzlichkeit und conventionelle Rechtlichkeit

1) Lucinde. p. 84—87. 90.

2) Athenäum. I, 2. (Fragmente.) p. 83. Vgl. Novalis' Blüthenstaub Athen. I, 1. p. 79.

3) Characteristiken und Kritiken. (Eisenfeile.) I, p. 255.

4) Ebend. p. 236.

ist. Der Pöbel hält daher für Verbrecher und Exempel der Unsittlichkeit, welche für den wahrhaft sittlichen Menschen Wesen seiner Art, Mitbürger seiner Welt sind[1]. Indem man durch einen Act der Willkühr unvermeidliche Lagen und Verhältnisse als Poesie betrachtet, behandelt man sie liberal[2]. Nach *Kant* und *Fichte* war das die Schranken (Objecte) setzende Vermögen Einbildungskraft genannt, ihr Produciren aber als bewusstlos gefasst. Auf dem ironischen Standpunkt setzt das Ich mit Bewusstseyn, daher wird hier an die Stelle der Einbildungskraft die künstlerisch schaffende Phantasie gesetzt. „Sie ist die eigentliche Zauberin, welche das Ich in die Sphäre ewigen Genusses versetzt. Phantasie und Witz sind Eins und Alles[3]. (Wie sich an diese Ansicht die phantasiereiche, bis ins Phantastische gehende romantische Poesie mit ihrer Mährchenwelt anschliessen konnte, ist klar.) — Auf diesen Standpunkt der Ironie nun hat sich *Schlegel* in seiner Lucinde gestellt. Dieser Roman, der nicht ohne Grund ein ungeheures Aufsehn gemacht hat, kann nur dann richtig beurtheilt werden, wenn die doppelte Aufgabe, welche sich *Schlegel* darin gestellt hat, fest im Auge behalten wird. Es handelte sich erstlich darum, der damals herrschenden albernen Ansicht von der Liebe der Geschlechter entgegenzutreten, nach welcher das sinnliche Element dieselbe verunreinigen oder höchstens ein nothwendiges Uebel seyn sollte. Dieser Trennung des Geistigen und Sinnlichen — welche Mephistopheles verhöhnt, wenn er andeutet, wie die „hohe Intuition" schliesst — tritt nun *Schlegel* in seiner Lucinde entgegen, und darum hat mit Recht *Schleiermacher*[4] es als ein grosses Verdienst dieses Romans ge-

1) Athenäum. I, 2. (Fragmente.) p. 134.
2) Ebend. p. 139.
3) Ebend. III, 1. (Ideen.) p. 23.
4) Vertraute Briefe über die Lucinde.

priesen, dass hier die Liebe aus einem Stück geschildert, und nicht frevelhafter Weise die Bestandtheile derselben abgesondert genannt werden. Da die Berechtigung des geistigen Moments in jener Zeit nicht geleugnet wurde, so lag es in der Natur der Sache, dass die des sinnlichen in den Vordergrund gestellt wurde. Heut zu Tage, wo dieses Thema der Lucinde eine Trivialität geworden ist, erscheint dies als eine lüsterne Tendenz. Wenn nicht ganz so doch gewiss mehr mit Unrecht als es sollte. Müssten wir eine Entscheidung treffen zwischen denen, welche die Lucinde zu den *Crébillon'schen* Romanen stellen, und *Schleiermacher*, der sie ein durch und durch sittliches Werk nennt, so würden wir uns noch eher für den Letztern erklären. — Dies ist aber nicht die einzige Aufgabe der Lucinde. Das Zweite ist, dass in diesem Roman der geniale, ironische, Standpunkt *in concreto* dargestellt wird. Ueber Alles, was dem gewöhnlichen Menschen als eine wirkliche Schranke erscheint, soll sich das Genie vornehm erheben. Wie der gute Ton darin besteht, mit den Menschen zu spielen, so die Genialität darin, in Allem nur ein Spielwerk des Ichs zu sehn. Dergleichen Bestimmungen nun, theils conventioneller, theils sittlicher Art, immer aber solche, die nicht vom Ich willkührlich gesetzt werden, verbinden sich nur für den gewöhnlichen Menschen auch mit der Liebe der Geschlechter. Wie über beide in dieser Sphäre sich das gebildete Subject erhebt, wird hier gezeigt: das Erheben gegen alles Conventionelle durch die Polemik gegen die Schamhaftigkeit [1], und durch das Lob der Frechheit [2] mit ihrer „grossen und edlen Bildung", die Unabhängigkeit von der Sitte in dem durch das ganze Werk gehenden Krieg gegen die Ehe. Wie der niedrig Gesinnte die Sitte überhaupt entweder respectirt, oder aber

1) Lucinde. p. 31 ff. 2) Ebend. p. 40 ff.

im Moment der Begierde als eine lästige Fessel bricht, während der Gebildete durch die Einsicht von der Geistlosigkeit der Sitte ein für alle Mal von ihr frei ist, so verhält sichs auch insbesondre mit der Ehe. Der Gemeine bedarf ihrer. Anders der Geniale. Er ist der wahren Liebe fähig, weil ihm die Ehe kein heiliges Institut ist, weil er sie verachtet. Nur als Naturehe hat sie einen Werth für ihn. Er steht dem Weibe frei gegenüber, weil keine fremde Gottheit sie trennt, kein Aberglaube sie hindert, dem Drange der Liebe sich hinzugeben. Indem aber so in der Befriedigung dieses Dranges das Subject dazu kommt, negativ darin seiner Unendlichkeit gewiss zu seyn, dass es sich über alle Schranken, Sitte, Ehe u. s. w. hinwegsetzt, positiv darin, dass es eben sowohl von seiner geistigen als seiner sinnlichen Seite Befriedigung geniesst, so ist hier der höchste Genuss der eignen Freiheit gesetzt, und darum Religion. Was die Moralisten Egoismus schelten, ist recht eigentlich Religion, denn welcher Gott kann dem Menschen ehrwürdig seyn, der nicht sein eigner Gott ist? [1] In dem ernsten Spiele der Individualität ist die namenlose unbekannte Gottheit allgegenwärtig [2]. — Ein Standpunkt wie dieser, den noch dazu der Urheber selbst bald verliess, war nicht geeignet, lange zu gelten, geschweige denn in schulmässiger Form ausgebildet zu werden. Bleibend gewirkt hat er nur im poetischen Gebiet, wo ihm befreundete Männer, deren Ansichten mit dem Namen Romantik bald in lobender, bald in tadelnder Absicht bezeichnet worden sind, dies von ihm annahmen, dass das Ich nur an dem Selbstgemachten Genuss haben dürfe, und nun über alle Gegenwart, als ein Gegebnes, theils im leichten Scherz und humoristischer Persiflage sich erheben, theils aus ihr in eine phantastische Mährchenwelt, oder in eine gleichfalls phantastisch

1) Lucinde. p. 90—91. 2) Ebend. p. 269.

aufgefasste Vergangenheit sich flüchten. Wie Grosses in allen diesen Beziehungen namentlich *Tieck* geleistet, weiss die Welt. *Aug. Wilh. Schlegel* suchte mehr in kritischen Arbeiten die Ideen der Romantiker geltend zu machen. *Novalis*, auf den wir bald kommen werden, vereinte in sich den Dichter und den Philosophen. Sein frühzeitiger Tod hat ihn, mit Ausnahme der Hymnen an die Nacht, keine seiner Arbeiten vollenden lassen. Was namentlich das Philosophische bei ihm betrifft, so gibt er nur Fragmente.

4. Der ironische Standpunkt, den Niemand in dieser Reinheit dargestellt hatte als *Fr. Schlegel*, ist eine nahe liegende Consequenz der *Fichte'schen* Lehre. Er zeigt zugleich die höchste Spitze des Subjectivismus, welcher *Fichte* zwar nahe gekommen, zu der er aber nicht gelangte, oder vielmehr über welche er im Uebergange von seiner ursprünglichen zu seiner spätern, ohne sich auf ihr aufzuhalten, hinwegschritt. Der Parallelismus zwischen den verschiednen Phasen der Weltgeschichte und den verschiednen philosophischen Systemen, auf dem unsre ganze Ansicht beruht, und der auch in diesem Bande (z. B. p. 2. u. a. O.) hervorgehoben wurde, lässt sich nun bei der Wissenschaftslehre und ihrem Abkömmling gleichfalls nachweisen. Die Wissenschaftslehre trat nothwendig hervor, weil sie im Kriticismus bereits keimte, sie hat aber ferner darin ihre Nothwendigkeit, dass die politische Revolution des 18. Jahrhunderts, deren ersten Anfängen im philosophischen Gebiet die *Kantische* Lehre entsprach (s. p. 267) zu weitern Consequenzen fortging. In *Fichte's* Wissenschaftslehre erscheint das speculative Gegenbild zu dem was jenseits des Rheins in der Negation alles historisch Geltenden, und in der versuchten Reconstruction aus der Vernunft als politische Maassregeln sich zeigte, — Erscheinungen, denen man, auch wo sie entsetzlich sind, die Erhabenheit der Intentionen nicht

absprechen wird. *Fichte* ist durch und durch Revolutionair; er ist, wie die für die Revolution begeisterten Franzosen, Feind alles historisch Bestehenden, wie sie Despot im Namen der Freiheit; er zwingt (in seinem geschlossenen Handelsstaat) zur Glückseligkeit, er knechtet, damit man frei sey. Wie aber die politische Revolution nicht bei der Gironde, so bleibt die philosophische nicht bei der Wissenschaftslehre stehn. Dem Wahnsinn des Schrekkens, in dem, um des Wohls Aller willen, Alles unterdrückt wird, in welchem in einem Freudenmädchen die Incarnation der Vernunft angeschaut und das Daseyn Gottes zu einem willkührlichen Decret wird — diesem entspricht der Standpunkt der Ironie, der sich über sich selbst lustig macht, und was er anbetet, als sein eignes Werk weiss. So vorübergehend aber als jene Erscheinungen, so vorübergehend war auch das Anerkenntniss der Formel, welche das ihnen zu Grunde liegende Gesetz aussprach. *Schlegel* selbst blieb nur ganz kurze Zeit bei diesem extremen Standpunkt stehn. Er versuchte sehr bald den zweiten Ausweg (vgl. p. 687), durch welchen der Widerspruch gelöst werden konnte, in dem die Wissenschaftslehre befangen war, und seine aus diesem Bestreben hervorgegangenen Ansichten stellen sich zu so vielen Andern, welche, unbefriedigt von den Resultaten der Wissenschaftslehre nur suchen, und in unsystematischen Ahndungen aussprechen, was das Identitätssystem gefunden und wissenschaftlich begründet hatte. (Diese Versuche entsprechen den politischen Gestaltungen, die zwischen dem Sturze *Robespierre's* und der wirklich ausgesprochenen Alleinherrschaft *Buonaparte's* aufgetreten sind. Was endlich dort das Consulat und die Kaiserherrschaft, das ist in der Philosophie das Identitätssystem gewesen.) Es ist a. a. O. bereits bemerkt worden, worin dieser Ausweg bestand: man konnte, um der Scylla des Subjectivismus und der Willkühr zu ent-

gehn, in die Charybdis eines einseitigen Objectivismus und der Unfreiheit sich stürzen. Auch dieser Ausweg war schon von *Fichte* selbst angedeutet in seinen Aeusserungen über *Spinoza*. Diese widersprechen sich eigentlich. Bald nämlich wird der Spinozismus als eine von der Wissenschaftslehre überwundene Einseitigkeit bezeichnet (s. p. 625), bald wieder wird er der Wissenschaftslehre als das zweite mögliche System entgegengestellt. Ist er aber dies, ist er der Ichheitslehre entgegengesetzt und also coordinirt, so muss, da doch die wahre Philosophie zu ihrer Aufgabe die Synthesis hat, natürlich versucht werden, die beiden Seiten zu vereinigen. Nicht nur Gegner *Fichte's*, wie *Fischhaber*, sondern auch *Schlegel* hat es als Inconsequenz und Mangel an Muth angesehn, wenn er nicht zum Spinozismus übergeht (ein Muth, den *Fichte* später gezeigt hat). Noch mehr aber springt die Nothwendigkeit eines solchen Ueberganges in die Augen, wenn man den ironischen Standpunkt selbst betrachtet. Er besteht darin, Alles, dem sich das Ich hingibt, als ein Eitles zu wissen. Ist nun aber doch das Ich, indem es eine solche eitle Bestimmung gelten lässt, selber eitel, so liegt eigentlich in der Ironie das Selbst-Ironisiren. Das Ich, dem Alles eitel ist, muss die Erfahrung seiner eignen Eitelkeit machen. Es muss ihm selbst passiren, was *Schlegel*, indem er von der Ironie spricht, von den „harmonisch Platten" sagt, dass sie „gar nicht wissen, wie sie diese Selbstparodie zu nehmen haben, immer wieder von Neuem glauben und missglauben, bis sie endlich schwindlicht werden"[1]. In diesen Schwindel geräth nun wirklich *Schlegel's* ironisches Ich, und verliert sich darin so, dass sein ursprüngliches und sein späteres Philosophiren extreme Gegensätze bilden. Er, der ursprünglich

1) Characteristiken und Kritiken. (Eisenfeile.) p. 255.

verlangt, dass das Ich selbst im Genusse der leidenschaftlichen Liebe sich nicht verliere, sondern auf sich reflectire und sich beobachte, fordert später, es solle aufgehn in dem universellen Leben, — er, dessen Philosophiren Witz war und der es ausspricht, dass „die wichtigsten wissenschaftlichen Entdeckungen philosophische Bonmots seyn durch die Zufälligkeit ihrer Entstehung durch das Combinatorische des Gedankens und das Baroke des Ausdrucks“ [1], er hofft später alles Heil der Philosophie nur von der strengen Methode, von Logik und Metaphysik, — endlich er, dem die absolute Willkühr das Höchste war, und aller Dogmatismus Sklaverei, er flüchtet sich später zu dem festen unantastbaren Dogma der katholischen Kirche, wie es von dem infalliblen Stellvertreter Christi verkündigt wird. — Dieser aus jenem Standpunkte selbst folgende Gegensatz zwischen dem Anfange und Ende des *Schlegel'schen* Philosophirens wird nun noch erklärlicher durch sein inniges Verhältniss zu *Novalis* [2]. Dieser, wie Alles, was er geschrieben, ein wunderschönes Fragment — (*Friedrich v. Hardenberg*, geb. am 2. Mai 1772, ward nur 29 Jahr alt) — verbindet in seinem Geiste gleichzeitig alle die Momente, welche bei *Schlegel* successive hervortreten und ist einer von den „Verworrenen, welche so progressiv und perfectibel sind, während der Ordentliche so früh als Philister aufhört“ [3]. Wie viel die „Speculanten, unter denen er ganz Speculation geworden“ [4] (offenbar die *Schlegel's* und ihr Kreis), ihm dargeboten, wie viel sie von ihm entlehnt, dies ist schwer zu entscheiden. Des Letztern scheint mehr zu seyn, als des Erstern, da, wie gesagt, er so viel früher ausspricht, was bei *Schlegel* erst später zum Vorschein kommt. Wenn

1) Characteristiken und Kritiken. (Eisenfeile.) p. 238.
2) *Novalis'* Schriften, herausgegeben von *Tieck* und *Schlegel*. 2 Bde.
3) *Novalis'* Blüthenstaub, in *Schlegel's* Athenäum. I, p. 85.
4) Vorrede zum „Heinr. v. Ofterdingen“.

Schlegel in seinen frühsten Schriften sich und *Hardenberg* als Gleichgesinnte bezeichnet, so hat er darin Recht, denn in der That findet sich bei *Novalis* Alles, worin der ironische Standpunkt über *Fichte* hinausging. Die Apotheose des Künstlers, die wir dort sehen, tritt uns hier als Apotheose der Poesie, im „Heinrich von Ofterdingen" entgegen; dieser Roman soll die Poesie schildern, die das ganze Leben ergreift, den Poeten, der, weil Poet, Philosoph ist, denn Beides ist Eins, die Poesie, in der lebend wir der höhern Welt schon angehören, die Poesie, welche die vernehmliche Gegenwart Gottes in uns ist. (Also ganz wie oben, p. 689, Poesie = Philosophie = Religion, und der wahre Mensch ist nur Poet.) Ganz eben so ferner wie bei *Schlegel*, so ist auch bei *Novalis* die wahre Poesie das Eigenthum der vornehmen, über das Gemeine hinausgehenden Naturen, und *Schlegel's* „göttliche" Genialität fällt mit *Novalis*' „heiliger" Eigenthümlichkeit[1] zusammen. Ja auch der Gedanke, dass so das Ich spielend und scherzend über Allem stehe, ist *Novalis* nicht fremd, nur hat die Todesahndung und Todessehnsucht dem Scherz und dem Humor, den er rühmt, eine ernstere Basis gegeben. Ihm ist *Schlegel's* Ironie die wahre Gegenwart des Geistes und der wahre Humor[2]. Der Witz adelt Alles, macht selbst das Gemeine gesellschaftsfähig. Menschheit ist eine humoristische Rolle[3]. Daher bei ihm diese Verachtung gegen den Philister, den Alltagsmenschen mit seinem conventionellen Vergnügen, seinen Hochzeiten, Kindtaufen und Kirchen[4]. Wenn endlich dort sich zeigte, wie im Gegensatz gegen den prosaischen Ernst der Arbeit das Genie den Genuss pries, so ist auch dies eine Seite die

1) *Novalis*' Werke. 3te Aufl. I, p. 241.
2) Blüthenstaub (im Athenäum I.) p. 79.
3) Ebend. p. 87.
4) Ebend. p. 95.

bei *Novalis* hervortritt, dessen Lobpreisen der Wollust, auf deren Verwandtschaft mit der Religion er aufmerksam macht, und welche er in dem befriedigten (daher „wollüstigen“) Wissen findet, denselben Gegensatz ausdrückt. Daher nennt er auch das Wissen Eudämonie, selige Ruhe, himmlischen Quietismus [1]. — Wie der von *Schlegel* zuerst geltend gemachte Standpunkt sich bei *Novalis* nachweisen lässt, eben so der, welchen *Schlegel* später einnimmt. Bei der Unmöglichkeit, die ungebundene Willkühr lange festzuhalten, entsteht ihm das Bedürfniss nach einer Schranke; diese wird nun zuerst formell genommen, und *Schlegel* sucht durch strenge Methode die Willkühr des in geistreichen Fragmenten sich ergehenden genialen Philosophirens zu zügeln. Daher die Hoffnung, die er auf die Logik setzt, welche ihm der erste Theil der Philosophie wird, weil sie die Regeln für das Denken aufstellt, und also die Anleitung zum Philosophiren enthält. Sie kann daher als die Lehre von der wissenschaftlichen Form definirt werden [2]. (Ein ähnliches Gefühl, dass nur die strenge Form das Denken zum Ziel führen könne, hat *Novalis* zu der begeisterten Schilderung der Mathematik gebracht, die ihn sagen lässt, sie sey die Wissenschaft überhaupt, sie sey die wahre Religion, der Mathematiker wisse Alles u. s. w.) Das Weitere aber ist, dass *Schlegel* durchaus mit der bisherigen Logik nicht zufrieden ist. Erstlich deswegen nicht, weil ihr erster Grundsatz, der Satz des Widerspruchs nur in einer beschränkten Sphäre gültig, und für die Speculation absolut untüchtig ist, da das Leben und überhaupt Alles auf Widersprüchen beruht [3]. — (*Novalis* hatte bereits im J. 1798 gesagt [4]: „hat man nun

1) Werke. II, p. 150. 182. 183.
2) *Schlegel's* Vorlesungen von 1804—6. I, p. 17. 47.
3) *Schlegel*, a. a. O. p. 90. 505.
4) Blüthenstaub (im Athenäum I.) p. 78.

einmal Lust fürs Absolute, und kann nicht davon lassen, so bleibt einem kein Ausweg, als sich selbst immer zu widersprechen und entgegengesetzte Extreme zu verbinden. Um den Satz des Widerspruchs ist es doch unvermeidlich geschehn und man hat nur die Wahl, ob man sich dabei leidend verhalten will, oder ob man die Nothwendigkeit durch Anerkennung zur freien Handlung adeln will".) Zweitens aber ist *Schlegel* der Ansicht, dass an die Stelle der bisherigen nur formellen Logik die genetische trete, deren Gesetze zugleich auch Gesetze für die Genesis der Dinge sind. (Auch hier ist ihm *Novalis* vorausgegangen, welcher lange vorher eine Einheit der Logik und Metaphysik verkündigt hat, die er das Princip des ewigen Friedens nennt [1].) Das Denken nun, was diese mit der Metaphysik vereinigte Logik, die eben deshalb eben so sehr Ontologie als Psychologie ist, betrachtet, kann das göttliche Denken genannt werden. Es beruht auf den beiden Ideen der unendlichen Mannigfaltigkeit und der unendlichen Einheit, es ist das eigentlich genetische Denken, indem darin das Philosophische und Historische zusammenfällt [2]. Aus jenen Grund-Ideen entwickelt nun *Schlegel* die Kategorien oder Urbegriffe, welche gleichsam das Fachwerk des menschlichen Verstandes, oder die Rubriken bilden, nach denen wir denken und unsre Gedanken ordnen [3]. Von den vier Classen der Kategorien, welche er unterscheidet (mathematische, physische, ästhetische und philosophische) ist die vierte die wichtigste, welche die beiden entgegengesetzten Kategorien Ich und Substanz, und den in der Mitte zwischen beiden stehenden Begriff des Objects (d. h. der Erscheinung) enthält [4]. Diese letzten Kategorien sind

1) Werke. I, p. 193.
2) *Schlegel's* Vorlesungen von 1804. I, p. 73. 78. 81.
3) Ebend. p. 96.
4) Ebend. p. 104.

von der äussersten Wichtigkeit, denn je nachdem man die Substanz oder das Ich für das eigentlich Reale erklärt, wird man Spinozist (Realist) oder Idealist. Der erstere Standpunkt ist mit der Religion und Moral unvereinbar, der letztere aber nicht [1]. Es folgt dann weiter eine Untersuchung über die Verknüpfung der Begriffe (die sogenannten Ideenassociationen), und es wird da gezeigt, dass die psychologischen Gesetze derselben völlig zusammenfallen mit den ontologischen Gesetzen alles Daseyns, welche auf das Gesetz des Kreislaufs, des Sich-berührens der Extreme, endlich der Anziehung des Gleichen und Verknüpfung des Ungleichen zurückgeführt werden [2]. (Das erste Gesetz gilt von jedem Ganzen, das zweite nur von Theilen.) Es wird dann weiter die Satzbildung und der Syllogismus betrachtet, und wenn auch der gemeine Syllogismus nur praktische Bedeutung haben soll, so wird doch dem höhern Schliessen auch eine ontologische zugestanden [3]. Endlich wird die Methode (das sichere Fortschreiten der Vernunft nach den Denkgesetzen) besprochen, und darin die drei Momente der Abstraction, der Construction (des analytischen Verständlichmachens) und der Reflexion unterschieden [4]. Indem die Construction in dem betrachteten Begriff die Gliederung aufsucht, zu jeder Gliederung aber drei gehören, nennt er die Dreieinigkeit Grundlage aller Construction und bemerkt, dass es Constructionen geben kann, wo jedes der drei wieder eine oder mehr Dreieinigkeiten enthält [5]. (Nach *Kant's*, besonders *Fichte's* Entwicklungen war es begreiflich, dass die Triplicität zum Schema aller methodischen Entwicklung genommen wurde. *Schlegel* erkennt übrigens selbst als *Fichte's* grösstes Verdienst dessen Methode an [6].) —

1) *Schlegel's* Vorlesungen von 1804. I, p. 107.
2) Ebend. p. 118—120. 129. 130.
3) Ebend. p. 141.
4) Ebend. p. 161—163. 495.
5) Ebend. II, p. 77.
6) Ebend. I, p. 470.

Wie hier *Schlegel* zeigt, dass die frühere Willkühr des in Gedankenblitzen sprühenden Genie's unter die strenge Zucht der Methode genommen werden muss, so zeigt sich eine ganz ähnliche Unterwerfung desselben, wenn wir auf den Inhalt seiner spätern Lehren sehn. Er entwickelt ihn in seinen Vorlesungen vom J. 1804, indem er zugleich eine Kritik der philosophischen Systeme gibt, die den Anhang zu seiner Logik bildet. In den spätern Vorträgen fehlen die kritischen Seitenblicke fast ganz. Die Hauptfrage und zugleich das schwierigste Problem der ganzen Philosophie ist nach ihm der Zusammenhang des Unendlichen und Endlichen und der Uebergang von jenem zu diesem. Werden beide als ein Seyn genommen, so ist eine Verbindung unmöglich: Setzt man dagegen an die Stelle des Seyns den des Werdens und Lebens, so fällt alle Schwierigkeit weg [1]. Alle diese, so wie alle Irrthümer der Philosophen haben ihren eigentlichen Grund in dem fehlerhaften Begriff des Dinges, des Seyenden als eines Nicht-Ichs und Gegentheils des Ichs, der wohl praktische Bedeutung haben kann, in der theoretischen Betrachtung aber dem der Genesis Platz machen muss [2]. Geschieht dies, so kommt man zu einer werdenden Gottheit, zu dem unendlichen Welt-Ich nämlich, mit dem allein sich eigentlich die Philosophie beschäftigt, die dadurch eben so sehr den starren Spinozismus als den subjectiven Idealismus überwunden hat, und absoluter Idealismus ist, der zugleich den Character der Theosophie hat [3]. In diesem ist die eigentliche Aufgabe der Philosophie gelöst, da das Unendliche als werdend nicht fertig, und in sofern endlich ist. Nach diesem System gibt es gar kein Nicht-Ich, sondern nur das unendliche Ur-Ich, und Gegen-Ich oder

---

1) *Schlegel's* Vorlesungen von 1804. I, p. 108. 109. 111.
2) Ebend. p. 487 u. a. a. O. 488.
3) Ebend. II, p. 25. 185. Vgl. I, p. 426.

Du, welches wir, weil wir seine Sprache nicht verstehn, ein Ding nennen. Eben darum soll man nicht sagen, wie *Fichte*, das Ich macht sich, sondern: es findet sich als Theil des Ur-Ichs [1]. Darin, dass es Theil des einen Ur-Ichs ist, darin haben die, Allen gemeinschaftlichen, sogenannten angebornen Begriffe, namentlich die mathematischen ihren Grund, sie sind Erinnerungen; darin ferner die Möglichkeit der Offenbarung. Wie das abgeleitete Ich mit dem ursprünglichen zusammenhänge, dies zeigt die Philosophie als Weltlehre, Weltansicht oder Weltweisheit. Die Erhebung des endlichen Ichs zu dem Ur-Ich, wie sie in der Begeisterung hervortritt, hebt alle Persönlichkeit — (Persönlichkeit ist Absonderung [2]) — auf, im stetigen Aufgeben derselben bethätigt sich das Werden des einen Welt-Ichs, die Geschichte [3]. Darum hat die Weltweisheit die Geschichte und als ihre Bedingung die Natur zu construiren, sie muss Kosmogonie seyn und die Welt nicht als ein fertiges System, sondern als Geschichte fassen, darum auch nicht eine vollendete Gottheit an den Anfang stellen, was auf eine Verschlimmerung der Gottheit führen müsste [4]. *Schlegel* gibt nun eine (sehr mystische) Theorie der Entstehung der Welt [5], d. h. eine Entwicklung des Ur-Ichs, welches zuerst in unbestimmter Sehnsucht sich ausdehnt zum Raum u. s. w. Es werden in dieser Entwicklung sieben verschiedne Stufen unterschieden, deren letzte als der Himmel oder die Rückkehr zur Einheit bezeichnet wird. Eben so bringt *Schlegel* damit die Trinitätslehre zusammen, und sucht zu zeigen, wie in der Wissenschaft die Ordnung umgekehrt sey, indem hier der Geist das Gewisseste und Erste, der Sohn (der mit

1) *Schlegel's* Vorlesungen von 1804. I, p. 17. 20. 27.
2) Ebend. p. 153.
3) Ebend. p. 40. 76. 80. 108.
4) Ebend. p. 111. 122.
5) Ebend. p. 136—192.

dem die Erde begeistenden Princip, dem Erdgeist, identificirt wird) das Wahrscheinliche, der Vater das am Schwersten zu Findende sey. Als Mutter geht der Welt die Sehnsucht voraus [1]. Er geht dann zur Theorie des Menschen [2] über, dessen Bestimmung ist, sich mit Freiheit in die ursprüngliche Einheit zu erheben, in der die beschränkte Persönlichkeit, die Trennung des Bewusstseyns, aufhört. Dieser Entwicklungsprozess ist nun die Geschichte, die als Ganzes dem Gesetz des Kreislaufs, in ihren einzelnen Perioden dem Gesetz des Ueberspringens ins Gegentheil unterliegt. Anfang und Ende derselben ist mystisch. Sie beginnt mit der Offenbarung, ihr Ziel ist das Weltgericht, der Uebergang wird vermittelt durch das Reich Gottes [3]. Diesen Gang zur Vereinigung mit Gott hat nun *Schlegel* in seinen spätern Vorlesungen in der Entwicklung der Kirche und des Staates nachzuweisen versucht, indem er eine Philosophie des Lebens aufstellt, welche am Ende von ihm selbst als angewandte Theologie bezeichnet wird, indem sie zeigt, wie der Mensch an Gott, dem allgemeinen Leben Theil nehme und in ihm aufgehe, und eine Philosophie der Geschichte, die von einem Urzustande beginnend, die furchtbarste Katastrophe in der Reformation und Revolution sieht und mit der historischen Hoffnung schliesst, dass der Geist des Protestantismus, der selbst in katholische Staaten eingebrochen, werde ausgeschieden werden. Hingabe der Person in kirchlicher wie in politischer Hinsicht ist das Wesentliche dieses Standpunkts, welcher in seiner Basis, mit *Reinhold* zu sprechen, ein fichtisirter Spinozismus ist und in seinen Resultaten die auch sonst vorkommende Erfahrung bestätigt, dass die übertriebene Ungebundenheit am Ende zur Unfreiheit führt.

---

1) *Schlegel's* Vorlesungen von 1804. I, p. 233.
2) Ebend. p. 193 ff. 3) Ebend. p. 205. 218. 226.

(Uebrigens ist auch hier nachzuweisen, dass sowohl in diesem Hineinnehmen des pantheistischen Elements und daraus folgendem Verzichten auf die Selbstständigkeit des Ich, als auch in dem Verherrlichen des Katholicismus *Novalis Schlegeln* vorgegangen war. Dies geht nicht nur aus der Begeisterung hervor, mit welcher *Novalis* von *Spinoza*, diesem gotttrunkenen Menschen spricht, und vom Spinozismus als einer Uebersättigung mit der Gottheit, sondern ganz besonders daraus, dass er als den höchsten philosophischen Act die „Selbsttödtung" bezeichnet, dass er erfüllt ist von dieser Sehnsucht nach dem „Zerfliessen". Ich = Nicht-Ich ist deshalb der höchste Satz aller Wissenschaft und Kunst. Darum ist ihm auch der höchste Genuss nicht das Leben, sondern der Tod, die höchste Wollust liegt im Schmerz, die Religion hängt ihm mit der vernichtenden Grausamkeit zusammen. Darum diese Wollust im Sündenbewusstseyn, weil die Vereinigung mit Gott nur dadurch möglich ist. Ja die Behauptungen: „jedes Du ist ein Supplement zum grossen Ich. Wir sind gar nicht Ich; wir können aber und sollen Ich werden, wir sind Keime zum Ich-Werden. Wir sollen Alles in ein Du, in ein zweites Ich verwandeln; nur dadurch erheben wir uns selbst zum grossen Ich, das Eins und Alles zugleich ist" [1], sind fast wörtlich in *Schlegel's* Vorlesungen aufgenommen. Was dann endlich die historische Bedeutung der katholischen Kirche betrifft, so findet sich in dem Aufsatz: „Die Christenheit oder Europa" [2] vom J. 1799 die Apotheose derselben am Auffallendsten. „In der Fortsetzung des sogenannten Protestantismus ist eine Revolutionsregierung *permanent* erklärt, *Luther* hat den Geist des Christenthums verkannt, mit der Reformation wars um die Christenheit

1) *Novalis'* Werke. II, p. 240.
2) Nur in der 4ten Auflage von *Novalis'* Werken.

geschehn, — dem Menschen ist Nichts geblieben als ein Enthusiasmus für eine materialistische Philosophie, der Protestantismus soll aufhören und einer neuen Religion Platz machen, auf die Weltperiode des Nutzens eine neue poetische Periode folgen, die nur durch Wiederkunft der Hierarchie möglich ist" u. s. w. — Wer will in diesen aus verschiednen Fragmenten hervorgehobnen Stellen verkennen, was später theoretisch und praktisch *Schlegel* verfochten hat?) — Indem *Schlegel* in seinen spätern Lehren der Einseitigkeit der Wissenschaftslehre durch ein Aneignen pantheistischer Elemente ergänzen will, stellt er sich durch diese Bestrebungen zu den ihm persönlich und geistig nahe stehenden *Schleiermacher* und *Fichte*. Nur findet der grosse Unterschied Statt, dass diese theils früher, theils mitten unter den philosophirenden Geistern ihre Lehren verkündigten und darum (wenn auch wider Willen) Vielen den Uebergang möglich machten zu Systemen, welche jene Einseitigkeit nicht nur ergänzt, sondern wirklich überwunden haben, während *Schlegel*, von der übrigen Welt mehr entfernt, nicht so nachhaltig in der deutschen Philosophie gewirkt hat. Eben deswegen ist auch seine spätere Lehre hier nur kurz behandelt, und wie ein Anhang zu dem Standpunkt, der, so fragmentarisch er auch von *Schlegel* dargestellt wurde, doch ein wesentliches Moment ist, und von ihm allein repräsentirt wird. So anhangsweise behandelt aber, durfte seine veränderte Lehre in diesen Band aufgenommen werden, um nicht wieder auf ihn zurückzukommen, wie ja auch aus eben dem Grunde *Reinhold's* spätere Lehren vor *Fichte* abgehandelt wurden. Sonst sind der Zeit nach diese Lehren vorgetragen, theils wo *Schelling* im Begriff stand, seine Schriftstellerthätigkeit, theils wo *Hegel* dem nahe war, seine Lehrthätigkeit zu beschliessen, und stehn im Wesentlichen auf einem Standpunkt zwischen der Wissenschaftslehre und dem Identitätssystem.

Obgleich daher in manchen trefflichen Ausführungen *Schlegel* mit jenen beiden Weitergegangenen übereinstimmt, gesellt er sich durch seine spätern Arbeiten eigentlich zu *Fichte's* veränderter und zu *Schleiermacher's* Lehren, und wäre, hätte er solche Wichtigkeit erlangt, mit diesen an ihrem eigentlichen Ort im folgenden Bande behandelt worden.

Verbesserungen und Nachträge.

S.		Z.			
S.	6	Z.	19	v. o.	st. diesem l. dieses.
»	9	»	18	—	st. den l. denn.
»	25	»	4	v. u.	st. *Wosionsky* l. *Wasiansky*.
»	28	»	12	v. o.	st. wie die Quadrate l. mit den Quadraten.
»	137	»	4	—	st. sind l. ist.
»	159	»	9	—	st. welches l. welcher.
»	239	»	2	v. u.	füge hinzu: *Dess.* Grundriss der Logik. 1797.
»	240	»	2	v. o.	st. §. 15. l. §. 18.
»	241	»	3	v. u.	füge hinzu: *Dess.* Philosophische Rechtslehre. Halle 1795.
»	256	»	23	v. o.	st. §. 19. l. §. 20.
»	271	»	1	v. u.	füge hinzu: *Dess.* Vorlesungen über theoretische und praktische Philosophie. 2 Thle. Würzburg 1797.
»	276	»	1	—	füge hinzu: *Dess.* Anthropologische Abhandlungen. Königsberg 1801.
»	278	»	1	—	füge hinzu: *Joh. Gottl. Münch*, Abriss der Metaphysik nach Kant. Altorf 1796.
»	279	»	7	—	füge hinzu: *Dess.* Aufsätze vermischten Inhalts. Berlin 1800.
»	280	»	1	—	füge hinzu: *Dess.* Grundlegung zur Metaphysik der Rechte oder der positiven Gesetzgebung. Züllichau 1797. *Dess.* Kunstsprache der krit. Philosophie. 1798.
»	282	»	16	—	füge hinzu: *Dess.* Annalen der Rechte des Menschen, des Bürgers und der Völker. Königsb. 1795.

S.	290	Z.	18	v. o.	st. verkennt l. erkennt.
»	316	»	10	—	st. dessen l. von dessen.
»	354	»	22	—	st. eben l. ein eben.
»	368	»	15	—	st. Sie waren l. Es war.
»	372	»	27	—	st. Dieses l. Das erste unter diesen.
»	409	»	7	v. u.	füge hinzu: Leipzig 1801. *Dess.* Winke zu einer durchaus praktischen Philosophie (d. h. zur *Rückert'schen*). Leipzig 1801.
»	445	»	12	—	st. nur l. uns.
»	474	»	2	—	füge hinzu: *Dess.* Allgemeine praktische Philosophie. 1798.
»	477	»	2	—	st. 1788 l. 1798.
»	487	»	7	v. o.	st. zwischen den l. zwischen ihr und den.
»	496	»	11	—	st. jenen l. jenem.
»	508	»	9	—	st. hat, dass l. hat, welcher zugibt, dass.
«	597	»	21	—	st. Tolant l. Talent.
»	609	»	7	—	st. anders denken l. Anderes denken.

Leipzig, Druck von Wilh. Vogel, Sohn.







